

*MASTER  
NEGATIVE  
NO. 91-80083-8*

MICROFILMED 1992

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the  
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the  
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from  
Columbia University Library

## COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

*AUTHOR:*

COUSIN, VICTOR

*TITLE:*

DU BIEN

*PLACE:*

PARIS

*DATE:*

1895

Master Negative #

---91-80083-8---

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES  
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

---

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

194083  
P

Cousin, Victor. 1792 - 1867.

Du bien. Édition classique, avec une étude sur  
Victor Cousin et des notes par Paul Janet.  
Paris, 1895. D. 240 p.

Restrictions on Use:

---

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm

REDUCTION RATIO: 1/1

IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB

DATE FILMED: 6/2/91

INITIALS N.T.

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

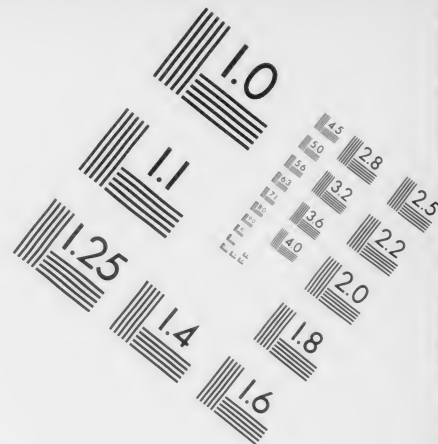
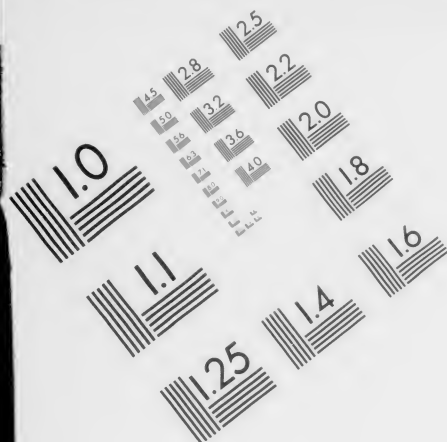


**AIMM**

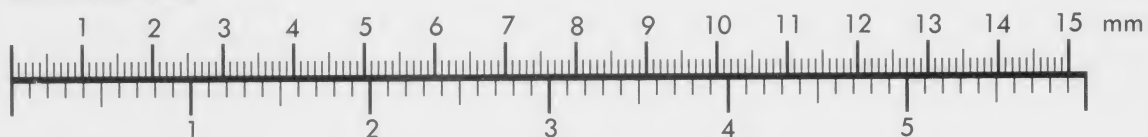
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100  
Silver Spring, Maryland 20910

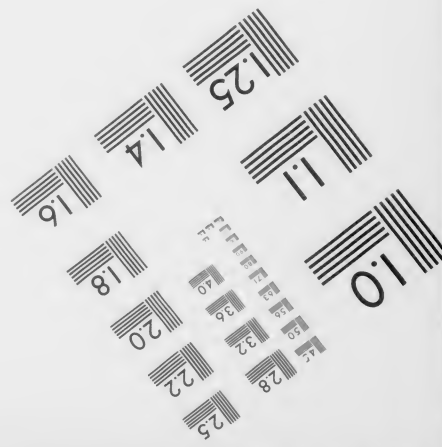
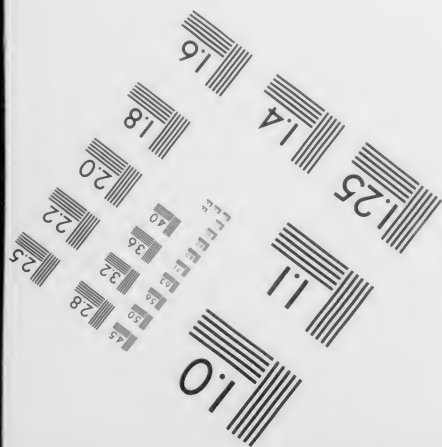
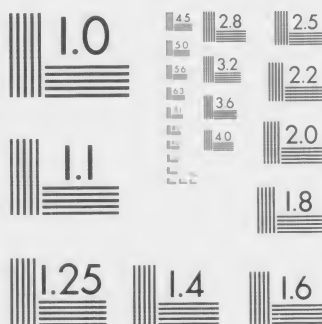
301/587-8202



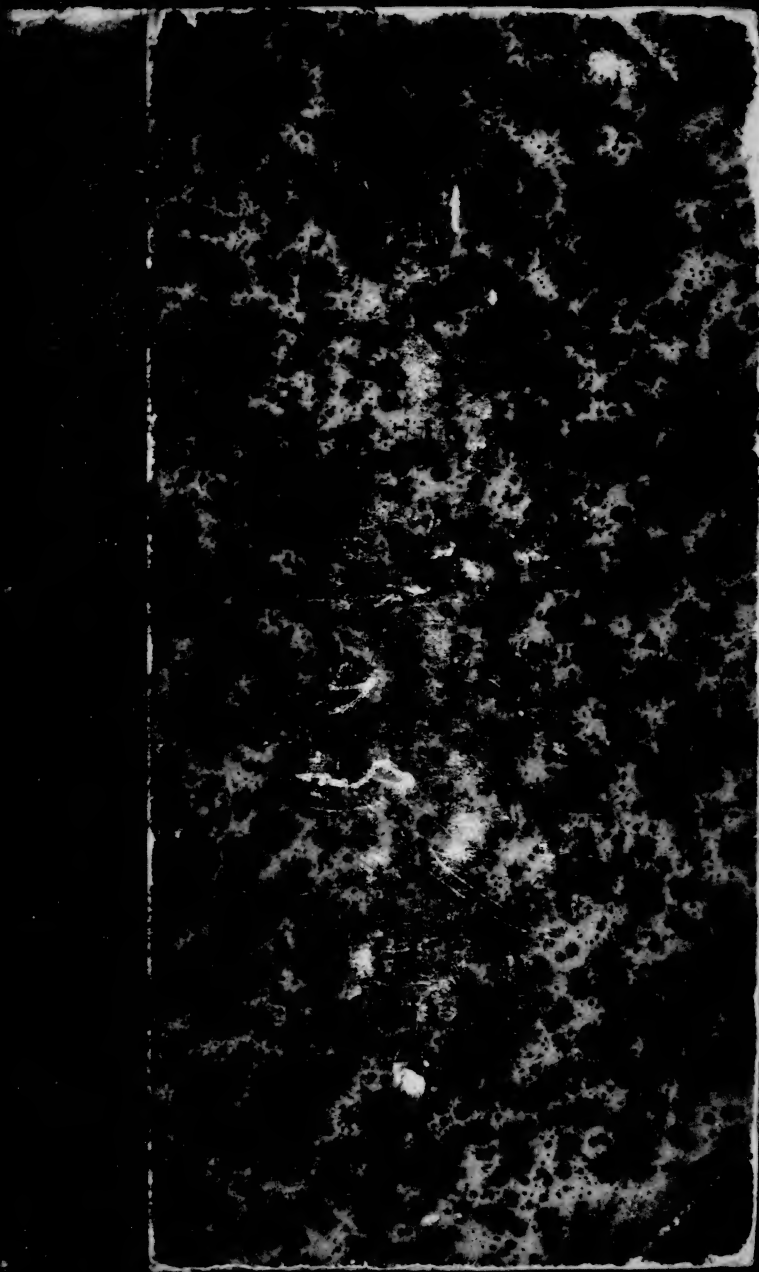
Centimeter



Inches



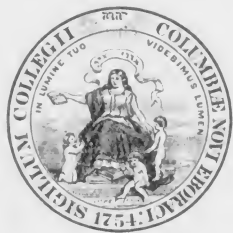
MANUFACTURED TO AIMM STANDARDS  
BY APPLIED IMAGE, INC.



194C83

P

Columbia College  
in the City of New York



Library.



DU BIEN

OUVRAGES DE VICTOR COUSIN

Du Vrai, du Beau et du Bien, 25<sup>e</sup> édition. 1 vol. in-12. 3 50

Histoire générale de la philosophie, depuis les temps les plus anciens jusqu'au xix<sup>e</sup> siècle. 11<sup>e</sup> édition définitive avec les dernières notes de l'auteur et accompagnée d'une table analytique dressée par M. J. Barthélemy Saint-Hilaire.  
1 fort vol. in-12. . . . . 5 »

Introduction à l'histoire de la philosophie, 7<sup>e</sup> édition. 1 vol. in-8°. . . . . 6 »

Philosophie de Locke, 6<sup>e</sup> édition. 1 fort vol. in-12. . 3 50

Premiers essais de philosophie, 6<sup>e</sup> édition. 1 vol. in-12. 3 50

VICTOR COUSIN

DU BIEN

ÉDITION CLASSIQUE

Avec une étude sur VICTOR COUSIN et des notes

PAR

M. PAUL JANET

Membre de l'Institut,  
Professeur à la Faculté des lettres de Paris



PARIS

LIBRAIRIE ACADEMIQUE DIDIER  
PERRIN ET C<sup>ie</sup>, LIBRAIRES-ÉDITEURS  
35, QUAI DES GRANDS-AUGUSTINS 35

1895

Tous droits réservés.

ARMULIOO  
333LLIOO  
Y. N. YRA8LL

COLUMBIA  
COLLEGE  
LIBRARY N. Y.

## INTRODUCTION

Le 13 janvier 1867, Victor Cousin mourait subitement à Cannes. Quelques jours après nous lui consacrons, dans la *Revue des Deux-Mondes*, les pages suivantes que nous croyons devoir reproduire ici en tête de son plus célèbre ouvrage. Nous n'avons rien changé à ce morceau, et nous lui avons laissé le caractère de spontanéité que l'occasion qui lui a donné naissance explique suffisamment. Il nous a semblé que la meilleure manière d'introduire nos jeunes élèves dans le livre du maître était de leur donner une idée vive de sa personne et de son talent plutôt qu'un froid résumé de sa philosophie. Cette philosophie a passé d'ailleurs par des phases diverses que nous avons étudiées avec soin et avec détail dans un livre récent<sup>1</sup> mais qu'il eût été difficile de résumer clairement.

M. Victor Cousin devait donc disparaître à son

<sup>1</sup>. Ce livre intitulé : *Victor Cousin et son œuvre*, (1 vol. in-8) a paru récemment à la librairie Calmann Lévy. L'éditeur a bien voulu nous autoriser à emprunter à cet ouvrage le présent travail qui en forme l'Appendice.

215562

tour, lui qu'on eût pu croire vraiment immortel tant il y avait en lui de sève et de vitalité ! Sa jeunesse inépuisable étonnait et charmait ceux qui l'approchaient ; un foyer toujours allumé animait cette organisation puissante. Au physique comme au moral, c'était une nature de feu : si la mort avait voulu le réduire par une de ces maladies lentes qui minent peu à peu, il l'aurait encore vaincue, ainsi qu'il a fait tant de fois. Les hommes de cette nature ne peuvent perdre la vie goutte à goutte ; ils meurent tout d'un coup. Cette énergie physique n'était que le symbole et l'expression d'une énergie plus intime, celle d'une âme toujours en mouvement, qu'une imagination enflammée portait sans cesse vers les objets les plus divers, mais qui à cette mobilité extraordinaire joignait aussi une tenacité inflexible, une volonté indomptable, les desseins le plus savamment combinés et le plus opiniâtrément poursuivis. Il avait été, si j'ose dire, forgé sur l'enclume de la révolution. Né en 92, au cœur de Paris, d'une famille modeste, il tenait du peuple la spontanéité, la finesse, la gaité, la passion, l'irréflexion ; — de la révolution, il tenait une certaine violence, une familiarité hardie, et cet esprit de propagande qui en a fait le premier chef d'école de notre temps. Le feu qui l'animait avec une telle surabondance qu'il se répandait sur tous ceux qui l'approchaient, de ceux-là même qui l'ont combattu, combien ont reçu de lui la première flamme ! Son éloquence publique, nous disent ceux qui ont eu le bonheur

de l'entendre, était incomparable ; son éloquence privée ne l'était pas moins. Une abondance inépuisable, une verve pleine de grâce et de malignité, une richesse de souvenirs sans égale, une soudaineté de vues, une grandeur de geste et avec cela une tête admirable et « des yeux d'où l'esprit sortait comme un torrent<sup>1</sup> » : tel était M. Cousin dans l'intimité, tel il faut le voir, si l'on veut bien se rendre compte de la place considérable qu'il a occupée dans notre siècle et du bruit qu'a fait son nom.

Du portrait que je viens d'esquisser, partons comme d'un centre pour essayer et bien comprendre les divers aspects de cette grande figure, le professeur, le philosophe, l'écrivain.

## I

C'est à l'École normale que M. Cousin débuta comme professeur, après y être entré comme élève en 1810, le premier de la première promotion de cette école célèbre. En 1812, 1813 et 1814, il enseigna à l'intérieur comme élève répétiteur, et ses premières fonctions furent de suppléer dans une chaire de littérature celui qui fut depuis son collègue à la Sorbonne et à l'Académie, M. Villemain. Ainsi le chef de la philosophie française au xix<sup>e</sup> siècle commença par donner des répétitions de vers

1. C'est, on le sait, le mot de Saint-Simon dans son portrait de Fénelon.

latins. Cependant les lettres ne retinrent pas longtemps cet ardent génie ; la philosophie l'attirait. Un grand maître était là, d'une trempe toute différente de la sienne, austère, abstrait, éloquent aussi, mais d'une éloquence géométrique et tout intérieure, méditatif et dialecticien, à peine remarqué alors, et sur qui rejaillit plus tard la gloire de son illustre disciple : c'était M. Royer-Collard, depuis l'un des plus grands orateurs politiques de la France et l'un de ses meilleurs citoyens.

Cet enseignement intérieur de l'École normale, d'où devait sortir un mouvement si actif de recherches et de pensées, jouissait des avantages qui ne se rencontrent que dans ce qui est neuf et sans tradition<sup>1</sup>, la liberté, la spontanéité, la recherche en tous sens, une communication incessante des maîtres aux élèves et des élèves aux maîtres ; l'enseignement se faisait surtout par la conversation, car M. Cousin, à l'inverse de son maître Royer-Collard, pensait et inventait en causant. Sur quoi portaient donc ces inépuisables entretiens ? quel était l'objet des laborieux efforts de ces jeunes esprits en travail ? M. Jouffroy nous l'a appris dans ce mémorable récit de ses années de jeunesse, si pathétique et si puissant, qui rappelle avec plus d'éloquence et de poésie la confession philosophi-

1. Sur ce premier enseignement de Cousin, voir notre livre chap. I. Nous y montrons en détail combien il est faux de considérer cet enseignement de Cousin comme une doctrine convenue et autoritaire. C'était au contraire une école de recherches libres et purement spéculatives.

que de Descartes dans son *Discours de la méthode*. Le seul problème auquel s'acharnait alors le jeune professeur était le problème de l'origine des idées : il y retenait enchaînées les imaginations impatientes et avides de ses jeunes disciples. Jouffroy, nature méditative et religieuse, blessé par les atteintes du doute, désenchanté de la foi de sa jeunesse, souffrait de se voir renfermé dans l'horizon étroit d'un problème idéologique, et aspirait, comme il l'a fait toute sa vie, à donner la paix à son âme par une solution religieuse en harmonie avec les besoins logiques de son sévère et lumineux esprit. Le maître, au contraire, nature âpre et brûlante, inaccessible aux molles mélancolies du siècle, et que le vent de René n'a jamais effleuré, peu attristé par les inquiétudes du doute, et toujours tout entier à sa passion du moment, creusait « ce trou », comme l'appelle Jouffroy, avec une persévérance opiniâtre, et montrait déjà ce trait remarquable de son caractère d'enflammer et de contenir à la fois, de faire travailler les esprits, mais dans les limites fixées d'une main sévère et même dure, mélangeant ainsi deux genres d'influences qui s'excluent d'ordinaire : la discipline et l'excitation.

Bientôt les événements de 1815 ayant appelé M. Royer-Collard au gouvernement de l'instruction publique, M. Cousin passa de l'École normale à la Faculté des lettres, qui résidait alors non pas à la Sorbonne, mais rue Saint-Jacques, dans les anciens bâtiments du collège du Plessis, attendant

au lycée Louis-le-Grand, bâtiments qui furent depuis consacrés à l'École normale avant la construction de l'École actuelle<sup>1</sup>. Ce fut là, dans les murs d'une vieille chapelle ruinée, que M. Cousin commença, avec un succès qui dès le premier jour fut éclatant, sa carrière de professeur public de philosophie.

Si nous en croyons la tradition, M. Cousin a été le plus grand professeur qu'ait connu la France, au moins si l'on prend pour mesure du génie dans l'enseignement la grandeur de l'éloquence. La puissance de sa parole, de son geste et de son regard était telle, que les auditeurs en étaient fascinés; il y avait en lui, nous dit-on, quelque chose du prophète, et si son bon sens et sa finesse naturelle n'eussent fait contrepoids aux entraînements de sa fougue et de son ardeur, il n'eût tenu qu'à lui, dans ce temps où tant d'esprits étaient en quête d'une religion nouvelle, de s'en faire le grand-prêtre comme quelques-uns de ses contemporains. L'école idéologique, habituée à la langue abstraite et à la méthode algébrique de Condillac, ne comprenait rien à cette parole enthousiaste et enflammée. En même temps, par un contraste d'humeur qui s'est toujours rencontré dans cette nature complexe, il s'appliquait à lutter contre les matières les plus arides et les plus abstraites: c'est ainsi qu'il exposait le premier, devant un public français, la profonde et difficile philosophie de

1. Ces bâtiments qui ont subsisté jusqu'à aujourd'hui vont disparaître par suite de la reconstruction du lycée Louis-le-Grand.

Kant, et qu'il engageait un combat corps à corps avec la sérieuse et froide philosophie de Locke, si peu faite pour provoquer l'éloquence. C'est que, malgré l'enivrement de la parole, M. Cousin n'a jamais perdu de vue le grand dessein de fonder une philosophie nouvelle sur les ruines de l'idéologie sensualiste, en faisant alliance avec la nouvelle philosophie allemande, alors si peu connue parmi nous.

Je n'entrerai pas dans le détail des cours que fit M. Cousin à la Faculté des lettres dans son double enseignement; mais comment ne pas rappeler ce cours mémorable de 1828, qui est une des dates les plus éclatantes de la littérature et même de l'histoire de notre temps? Depuis huit ans, M. Cousin ainsi que M. Guizot avaient été réduits au silence par la politique soupçonneuse et rétrograde de la Restauration. En 1828, une réaction se fit dans les conseils du pouvoir: le ministère de M. de Villèle renversé fit place à un ministère libéral, celui de M. de Martignac. L'un des premiers actes du nouveau ministère fut de rendre la parole aux professeurs dépossédés. M. Cousin nous a raconté cela bien souvent. C'était au mois d'avril; ni lui ni son illustre collègue n'étaient préparés pour un enseignement de cette importance: il ne restait d'ailleurs que peu de temps, deux ou trois mois à peine, jusqu'aux vacances. Les deux professeurs hésitèrent un instant, et pensèrent à remettre l'ouverture de leurs cours à la rentrée suivante; mais qui pouvait assurer que le mouvement libé-

ral durât jusqu'à cette époque? Ne fallait-il pas au contraire profiter du moment, prendre acte de la concession du pouvoir et user de la parole qui était rendue? M. Cousin et M. Guizot s'arrêtèrent à cette résolution; ils ne voulurent pas même retarder l'ouverture de leurs cours, et se hasardèrent à une improvisation qu'leur était rendue facile par la profondeur de leurs études antérieures: cette hardiesse nous valut deux beaux livres: *l'Histoire de la Civilisation en Europe* de M. Guizot, et *l'Introduction à l'Histoire de la Philosophie* de M. Cousin. En même temps un troisième professeur, dont le succès n'avait jamais cessé, entreprenait son tableau devenu classique de la littérature française au XVIII<sup>e</sup> siècle.

Rien aujourd'hui ne peut nous donner une idée de l'éclat et de l'émotion que produisit en France et même en Europe ce triple enseignement où toutes les idées modernes s'introduisaient pour la première fois dans les chaires publiques, propagées par les voix les plus éloquentes et les plus passionnées. Le vieux Goethe lui-même s'en émouvait dans sa majestueuse retraite; il applaudissait à cette jeune liberté, à ces nobles hardiesses de la pensée, à ces belles nouveautés de la critique. L'Europe y voyait le symptôme et le signal d'une ère nouvelle. Ce fut un moment heureux et unique où l'on put croire que le passé et l'avenir allaient se réconcilier dans une commune entente, dans un esprit commun de sacrifice et de dévouement. La joie et l'espérance qui étaient dans les âmes

ajoutaient à l'éloquence des professeurs, à la confiance du public. Ce ne fut qu'un rêve; mais de ce rêve il est resté trois beaux livres.

Il est vrai, le cours de 1828 conserve encore la trace évidente des circonstances qui lui ont donné naissance et de la précipitation première; le vague et la témérité des doctrines en ont été plus tard condamnées sévèrement par M. Cousin lui-même, et toutefois j'avouerai que je conserve un certain faible pour ce livre où s'est déployé tant de fougue, tant de jeunesse, tant de pensées! Combien de vues redevenues depuis à la mode retrouveraient là leur origine! Quel sentiment vif et profond de la puissance des idées, de leur rôle dans la marche et le progrès de la civilisation et de l'empire légitime de la philosophie sur les sociétés humaines! Je ne veux point dire qu'il faille tout approuver dans cette idéologie enthousiaste, et en cela personne n'était plus sévère que l'auteur lui-même, car il l'était trop; mais, si plus tard M. Cousin a eu raison de se dégager de ce qu'il y avait de vapoureux et d'insaisissable dans sa pensée de 1828, encore tout imprégnée de son commerce avec Hegel<sup>1</sup>, peut-être en même temps est-il permis de

1. Sur les rapports de Cousin et de Hegel, voir notre livre sur Victor Cousin, dans lequel nous avons publié la correspondance inédite de ces deux philosophes (t. II, IX). Cousin avait connu Hegel dans un premier voyage d'Allemagne en 1817; il le revit l'année suivante en 1818, où il passa par Heidelberg pour aller voir Schelling à Munich. En 1824, il revint une troisième fois l'Allemagne et eut la mésaventure d'être arrêté à Berlin, mis en prison sur des soupçons politiques ridicules; il fut délivré par l'intervention de Hegel; sorti de prison, il resta encore plusieurs semaines à Berlin en commerce quotidien avec Hegel et ses amis. En 1827, Hegel vint à Paris, où il passa

regretter qu'il ait un peu trop sacrifié, et qu'il ait trop coupé les ailes au génie spéculatif qui avait éclaté dans ces leçons d'une manière si spontanée et si entraînante.

Je ne puis et ne veux ici que courir sur les sommets des choses, sans quoi j'aurais à rappeler ce cours de 1829, dont la première partie est le résumé de toute l'histoire de la philosophie, devenue un des livres les plus chers à M. Cousin, un de ceux qu'il a le plus travaillés et qui composera une partie importante de sa gloire, à savoir l'*Histoire générale de la philosophie*; et dont la seconde donna lieu à l'ouvrage le plus solide et le plus sévèrement scientifique qu'il ait écrit, l'*Examen de la philosophie de Locke*. — Puis, revenant en arrière, j'aurais aussi à parler du cours de 1818, qui a été l'origine du livre célèbre *du Vrai, du Beau et du Bien*<sup>1</sup>,

un mois, et où il vit Cousin tous les jours; il fit avec lui le voyage de Belgique et de Cologne. Enfin, après la révolution de 1830, il fit un dernier voyage à Berlin, comme conseiller de l'Université et, il y vit encore Hegel, pour la dernière fois. On voit que les relations de Cousin avec Hegel ne se bornèrent pas à une rencontre accidentelle comme on l'a souvent cru, mais donnèrent lieu à un commerce intime et suivi pendant près de quinze ans.

1. C'est ce cours remanié plus tard, qui forma le livre dont nous donnons ici la troisième partie : *Le Bien*. Voici l'histoire de ce cours, que l'on trouvera plus en détail dans notre livre sur Victor Cousin (chap. III et IV). Rédigé sur le moment même par les élèves de l'École normale du temps, il fut publié pour la première fois en 1836 à la librairie Ladrangé (1 vol. in-8) par Adolphe Garnier qui ne fit guère que reproduire littéralement les rédactions des élèves. Mais plus tard en 1846, ce livre fut profondément remanié et même récrit d'un bout à l'autre par Victor Cousin qui en donna une seconde édition à la librairie Didier. C'est cette seconde édition, œuvre de Cousin lui-même qui est devenue le livre classique connu de tous. Voici les différences qui existent entre les deux rédactions : celle de 1836 n'est pas écrite; c'est une suite de rédactions d'élèves : c'est donc une œuvre un peu barbare, d'une lecture pénible, et ou rien n'est développé. La seconde, au contraire, est une

du cours de 1820, qui est devenu le livre sur la *Philosophie de Kant*. Pour apprécier la valeur de ces différents cours, il faut, ce que ne font pas d'ordinaire les critiques, se transporter au temps où ils ont été faits. Combien d'idées, devenues depuis le patrimoine commun de nous tous, étaient alors neuves, hardies, séduisantes ! Nous leur en voulons précisément de ce qu'elles sont devenues nôtres ; nous leur en voulons de ce qu'elles ont formé notre esprit.

C'est d'ailleurs un des caractères de notre temps (et par là il se distingue des époques classiques et leur est peut-être inférieur), que les génies qui l'ont le plus illustré sont plus remarquables par l'influence qu'ils ont exercée sur leurs contemporains que par la somme des idées absolues et éternelles qu'ils auront léguées à la postérité. Chateaubriand, Lamennais, Cousin, sont de remarquables exemples de cette loi : grands promoteurs, grands instigateurs, grands remueurs d'idées, ils ont introduit dans le courant de l'esprit de leur temps une foule de pensées ou de sentiments qui s'y sont mêlés, confondus, dont on ne reconnaît plus l'origine, et que souvent on retourne, en croyant les

œuvre littéraire d'une haute valeur. Quant au fond, la différence est plus profonde encore. Dans l'édition de 1836, le VRAI occupait la moitié de l'ouvrage et était l'objet d'une théorie métaphysique, fortement influencée par les doctrines de la philosophie allemande, tandis que dans l'édition de 1846, cette même partie n'est plus que le quart de l'ouvrage. Au lieu d'en former le corps, elle n'en est plus que l'introduction et le fond du livre est la seconde et la troisième partie, consacrées à l'esthétique et à la morale. Ajoutons qu'en 1853, Victor Cousin donna une troisième édition, encore remaniée avec des additions qui sont restées dans les éditions ultérieures.

créer de nouveau, contre ceux qui en ont été les premiers auteurs.

Je n'ai pas eu le bonheur, ni aucun de ceux de mon âge, d'entendre M. Cousin dans sa chaire, puisqu'il a cessé de parler en 1830 ; mais il m'a été donné d'entendre comme l'écho de ces cours éloquents qui sont devenus le désespoir de ses successeurs. J'étais avec lui lorsque, en 1845, il se remit à reviser ses premiers cours, et notamment celui de 1818, sur le Vrai, le Beau et le Bien ; je l'écrivis sous sa dictée, je le rédigeai d'après ses conversations. Ces conversations étaient d'admirables leçons où il s'abandonnait à toute sa verve, à toute son imagination. Les traits les plus brillants et les mouvements les plus nobles que nous pouvons retrouver aujourd'hui dans le livre imprimé lui échappaient dans l'entraînement d'une improvisation absolument libre ; reproduits et fixés par une plume qui s'efforçait d'être fidèle, ils étaient ensuite corrigés et développés par un travail plus froid et plus réfléchi. Que de pages admirables furent ainsi faites, je m'en souviens, dans de belles soirées de printemps, sous les arbres majestueux de Saint-Cloud et de Sèvres, aux rayons d'un soleil couchant ! Je vois encore cet œil étincelant, j'entends cette voix vibrante, ces accents passionnés ; qu'était-il besoin d'une chaire ou d'un public ? La nature servait de théâtre, et un seul auditeur suffisait pour enflammer l'enthousiasme de l'orateur.

## II

Le professeur n'a jamais été contesté chez M. Cousin ; le philosophe l'a beaucoup été. Ce procès sera longtemps débattu. Contentons-nous, en évitant les controverses stériles, de recueillir les traits les plus éclatants et les moins contestables de sa carrière philosophique. Or, d'un aveu unanime, M. Cousin a fait deux choses en philosophie : il a fondé en France l'histoire de la philosophie ; il a relevé et défendu pendant cinquante ans avec une énergie inflexible l'idée spiritualiste. Les adversaires du spiritualisme ne peuvent pas évidemment lui savoir beaucoup de gré de ce dernier mérite ; quant à la première de ces deux œuvres, elle est d'une utilité si évidente, toute dispute d'école mise à part, que les esprits désintéressés n'hésiteront pas à y reconnaître une solide et véritable conquête pour l'esprit humain. Nous avons signalé ailleurs avec précision les services rendus par M. Cousin à l'histoire de la philosophie<sup>1</sup>. Nous n'avons pas à y revenir, notre objet étant d'ailleurs ici beaucoup moins de faire une analyse précise et exacte des travaux de M. Cousin que de donner une esquisse vraie et fidèle de son attitude philosophique.

1. Voir ce travail dans nos *Problèmes du XIX<sup>e</sup> siècle*, p. 380 et notre livre récent, ch. XIV

A travers toutes les curiosités d'esprit qui l'entraînèrent à diverses époques dans les sens les plus divers, d'Écosse en Allemagne, d'Athènes à Alexandrie, et qui se fixèrent enfin sur la philosophie française du xvii<sup>e</sup> siècle, il faut reconnaître, quoi qu'on en ait dit, un lien persistant, une idée dominante, l'idée spiritualiste. La distinction de la raison et des sens, l'âme, force libre distincte du corps, la loi du devoir, le droit fondé sur la liberté morale, enfin la liberté politique inséparablement attachée dans son esprit à la cause spiritualiste, en un mot le spiritualisme de J.-J. Rousseau exprimé d'une manière plus savante par un disciple de Platon, de Descartes et de Kant, telle est la doctrine que M. Cousin n'a jamais cessé de soutenir, depuis 1815 et même 1812 jusque dans ces derniers jours où il lisait encore à l'Académie une éloquente conclusion de son *Histoire générale de la Philosophie* tout empreinte de ces nobles idées.

Nous ne voulons pas oublier que, dans un certain temps, la philosophie de M. Cousin a été suspecte et même violemment accusée d'incliner vers l'idéalisme germanique de Schelling et de Hegel<sup>1</sup>. Je pourrais répondre à cette accusation que tout n'est pas aussi mauvais qu'on le suppose dans la philosophie allemande, et je considère, pour ma part, comme une des gloires de M. Cousin d'avoir été le premier à initier la France à la pensée philo-

1. Nous avons étudié de près cette influence de l'Allemagne sur la philosophie de Cousin dans notre livre (chap. VI et VII), notamment en publiant des *Leçons inédites* (1820), où cette influence est manifeste.

sophique de l'Allemagne. Ce sera au temps à faire le triage du vrai et du faux dans cette vaste construction métaphysique élevée au delà du Rhin par tant de grands penseurs, depuis Kant jusqu'à Hegel; mais, que tout soit faux, inutile et complètement infructueux dans ce vaste ensemble de spéculation, c'est ce que nous ne pouvons accorder. M. Cousin lui-même, qui s'en est depuis séparé avec tant d'énergie, n'a jamais cessé de considérer cette période comme l'une des plus grandes de l'histoire de la philosophie, et jusqu'au dernier jour je l'ai entendu s'exprimer sur Hegel avec autant de vénération que d'admiration.

Mais n'oublions pas d'un autre côté que les questions philosophiques changent d'aspect suivant les temps. A l'époque dont je parle, de 1815 à 1830, le débat n'était point, comme il l'a été depuis, entre le panthéisme idéaliste de l'école hégélienne et le spiritualisme psychologique de l'école française; c'est nous qui, à notre début dans la carrière philosophique, avons trouvé le combat engagé sur ce terrain. Sous la Restauration, le seul adversaire pour l'école française, c'était le sensualisme du xviii<sup>e</sup> siècle; dans ce conflit, l'Allemagne était une alliée bien loin d'être un nouvel ennemi, car elle était engagée précisément dans le même combat. Fichte, lisez ses œuvres, s'exprimait avec autant d'éloquence et de passion que l'a fait plus tard M. Cousin contre la philosophie des sens et de la matière. L'Allemagne comme la France traduisait Platon pour réveiller

le sentiment de l'idéal. Schelling et Hegel se croyaient et étaient à certains points de vue des platoniciens. En France, l'opiniâtre adversaire de l'école nouvelle, l'apôtre violent, mais vaincu, du matérialisme, Broussais, dont le nom est redevenu un signal et un drapeau, appelait ses adversaires des kanto-platoniciens, enveloppant Kant et Platon, par un singulier malentendu, dans une même accusation de mysticisme. Pouvons-nous donc nous étonner que M. Cousin, tout entier à son entreprise de lutte contre la philosophie du dernier siècle, n'ait vu alors dans la philosophie allemande que les analogies de cette pensée, fort nuageuse d'ailleurs, avec sa propre pensée ?

Plus tard, lorsque le condillacisme eut été entièrement éteint, lorsqu'avec M. de Tracy disparut le dernier idéologue, et avec M. Broussais le dernier matérialiste, et que cette double cause put paraître à jamais vaincue ; l'alliance philosophique de l'Écosse, de l'Allemagne et de la France, jusqu'alors si étroite en apparence, commença de se dissoudre. Le dernier grand Écossais, M. Hamilton, poussa l'esprit de son école à sa dernière conséquence, la négation absolue de la métaphysique. Le dernier grand survivant du cycle allemand, M. de Schelling, protesta contre l'interprétation française de sa doctrine, et défendit contre M. Cousin la prédominance de la métaphysique sur la psychologie. Par cette double attaque, aussi noble dans l'expression qu'elle était grave dans le

fond des choses, M. Cousin fut amené à expliquer et à circonscrire avec précision sa propre philosophie et à se séparer à la fois de l'Écosse et de l'Allemagne ; de l'Écosse en maintenant la légitimité de la métaphysique, de l'Allemagne en soutenant la nécessité de fonder la métaphysique sur la psychologie. C'est alors qu'il se rattacha plus étroitement que jamais à la tradition de Descartes et de Maine de Biran ; c'est alors aussi qu'il fut provoqué par les objections de l'école théologique et par l'accusation montante de panthéisme qui l'enveloppait de jour en jour, il prit énergiquement parti pour la double personnalité de l'homme et de Dieu, question qui n'avait occupé jusque-là que le second plan dans sa pensée.

J'obéis ici en quelque sorte aux dernières volontés de M. Cousin en signalant, comme l'un des points auxquels il tenait le plus et qui devait rester attaché à son nom, l'idée de fonder la métaphysique sur la psychologie. Voici ce qu'il m'écrivait, il y a un an, dans une lettre où l'on sent comme un pressentiment de sa mort prochaine, à propos du travail cité plus haut : « En mettant à part parmi mes papiers, me disait-il, l'oraison funèbre <sup>1</sup> dont je vous ai déjà remercié, il m'est

1. Ce mot d' « oraison funèbre » est une allusion aimable et piquante à un travail sur l'histoire de la philosophie et de l'éclectisme publié par nous dans la *Revue des Deux Mondes*, le 15 janvier 1861. Dans cet article nous n'avions pas craint d'insérer cette phrase : « L'éclectisme est dans l'histoire. » A propos de ce mot, V. Cousin m'écrivit le billet suivant : « Je viens de lire

venu l'idée médiocrement modeste qu'il y faudrait quelque chose sur la psychologie et la méthode psychologique; car si à cet égard je n'avais pas d'efforts d'imagination à faire après MM. Royer-Collard et Maine de Biran, on me doit un peu de reconnaissance pour avoir maintenu cette méthode comme le point de départ, la règle et la mesure de toutes les autres parties de la philosophie. C'est là ce qui a fait une école française distincte de toutes les autres écoles européennes. Si donc vous reproduisez jamais l'article de la *Revue des Deux Mondes*, ma vanité demande quelques lignes de plus, afin que mon ombre soit entièrement satisfaite, et qu'au séjour des mânes Socrate m'accueille sans trop de répugnance et me fasse une petite place parmi ses derniers écoliers. »

On a contesté tout caractère scientifique à la philosophie de M. Cousin: rien n'est plus injuste qu'une telle accusation; mais notre objet n'est pas ici de la combattre et de la discuter<sup>1</sup>: contentons-nous de dire que M. Hamilton et M. de Schelling ont discuté sa doctrine; et c'est pour la portée de cette doctrine une garantie et un témoignage que je considère comme suffisants.

Toutefois, ne craignons pas de le dire, la philo-

la *Revue* et je vois que vous avez voulu me donner mes étrennes. Mais sont-ce des étrennes, ou est-ce une oraison funèbre que vous m'envoyez par avance d'hoirie ? »

1. C'est à la discussion de ce préjugé qu'est consacré tout notre ouvrage sur Victor Cousin.

sophie de M. Cousin a été surtout une philosophie d'opinion et de lutte, mêlée au mouvement du siècle, tantôt l'entraînant, tantôt le suivant, tantôt le combattant. Et, pour dire la vérité, c'est surtout sous cette forme que M. Cousin a compris et aimé la philosophie; en cela, il était bien de son pays et de son temps, car en France, depuis Voltaire, la philosophie a toujours été plus ou moins militante. Pour Voltaire lui-même, pour Rousseau, pour Diderot, de nos jours pour Lamennais et pour Joseph de Maistre, et dans un autre camp pour Saint-Simon et Proudhon, la philosophie a toujours été une cause, un drapeau: elle allait à l'assaut, ici du catholicisme, là de l'athéisme, tantôt de la démagogie, tantôt de la société et de la propriété. Tous les penseurs de ce temps ont été des soldats. Aujourd'hui même encore je ne vois guère autour de moi dans les plus brillants de nos novateurs que des chefs d'opinion. Quelques penseurs abstraits et austères se mêlent parmi eux; mais on invoque leur nom beaucoup plus qu'on ne lit leurs livres et qu'on ne médite leurs démonstrations. Les doctrines refoulées autrefois par la parole éloquente de M. Cousin renaissent assez peu rajeunies, propagées par la passion plus que par la raison. Elles s'emparent à leur tour, par tous les moyens, d'une opinion blasée et énervée, toute prête à les recevoir; et la jeunesse, selon l'expression de Kant, pour prouver qu'elle a passé l'âge de l'éducation de la nourrice, boit avec ivresse et sans réflexion

le poison qu'elle trouve agréable et qu'elle croit nouveau. »

M. Cousin, plus que tout autre, était un soldat ou plutôt un capitaine, car dès le premier jour il a commandé et n'a jamais obéi. La philosophie était pour lui une guerre, la guerre des bons principes contre les mauvais principes, du vrai contre le faux, du grand goût contre le mauvais goût, de la liberté tempérée contre les excès du despotisme et de la démagogie. C'était la défense des vérités immortelles qui sont le patrimoine de l'humanité. Il n'était pas homme à passer, comme Kant, quarante ans à l'élaboration d'un système et à publier son premier ouvrage à soixante ans. Ces lents échafaudages germaniques répugnaient à sa nature vive, alerte et passionnée. Il enlevait d'assaut un problème et n'aimait pas les mines et les contre-mines des dialecticiens. Le détail l'ennuyait, si ce n'est en érudition. En philosophie, il ne voulait que le gros des choses et n'aimait que les grands résultats. C'est pourquoi, malgré l'originalité et la fantaisie de son imagination, il se reposait volontiers en philosophie dans le sens commun. Ses dernières admirations, ses derniers enthousiasmes ont été pour Socrate et pour le docteur Reid, c'est-à-dire pour une philosophie du bon sens, philosophie sage et familière, croyante et réservée, respectueuse des dogmes sans s'y asservir, travaillant au bien-être des hommes par le développement des idées saines et des bons sentiments<sup>1</sup>.

1. Ce fut là en effet le caractère de la philosophie de Cousin dans ses

En se plaçant au même point de vue, il soutenait que la philosophie spiritualiste doit s'allier au christianisme dans sa lutte contre les opinions athées.

M. Cousin a cru, dans les quinze dernières années de sa vie, qu'un grand mouvement athée se préparait et se développait en Europe ; et sa vive imagination, qui grossissait tous les objets, lui montrait sous les aspects les plus noirs l'avenir des idées religieuses et morales dans la société moderne. Contre ce flot grossissant de l'athéisme, il pensait que toutes les forces spiritualistes de la société devaient se coaliser. Or il n'y en a pas aujourd'hui de plus grande que celle de l'Eglise : de là ses tentatives de rapprochement qui ont été si critiquées et interprétées de la manière la plus malveillante. Au reste dans tous les temps, même au temps où il a été le plus suspect aux opinions catholiques, M. Cousin a toujours cru que la religion était un élément essentiel et indestructible de l'humanité, que le christianisme était la forme la plus haute et la plus profonde de la religion ; il a cru que, la philosophie n'ayant aucun moyen d'exercer sur les âmes l'action profonde et puissante du christianisme, il ne lui convenait pas d'attaquer ce qu'elle ne pouvait remplacer ; mais il voulait l'indépendance respective des deux puis-

dernières formes, résumée surtout dans la dernière édition du *Vrai, du Beau et du Bien*. Mais nous avons essayé de montrer dans notre livre récent que dans sa première phase, la philosophie de Cousin eut un caractère d'ambition philosophique beaucoup plus prononcé.

sances, et, dans les dernières pages qu'il ait écrites et qui servent de conclusion à son *Histoire générale de la Philosophie*, il maintient encore avec fermeté la liberté de la philosophie à l'égard de la religion.

Je toucherai encore rapidement à un autre point, qui a été, qui est encore, qui sera longtemps l'objet des plus vives critiques, mais qui a occupé une place si importante dans la vie philosophique de M. Cousin qu'il est nécessaire d'en dire un mot : je veux parler de l'organisation et du gouvernement de l'enseignement philosophique dans l'université. C'est là, à mon avis, l'une des plus belles parties de sa gloire et l'une des plus solides. Il a établi et rendu possible en France une chose entièrement ou presque entièrement nouvelle : un enseignement laïque de la philosophie <sup>1</sup>. C'est lui qui, par son impulsion personnelle, par l'éclat donné au concours des agrégations, par son goût et sa passion pour le talent, par cette excitation au travail que nous avons déjà rappelée, a peuplé la France de jeunes professeurs qui répandaient à leur tour chez leurs élèves la chaleur de leur âme et de leurs convictions. De ces professeurs distingués par le choix de M. Cousin, combien se sont fait un nom dans les lettres, et encore aujourd'hui occupent et méritent dans des camps divers l'attention publique ! Cette école, que l'on a représentée comme obéissant à un mot d'ordre et

1. Voir le développement et la démonstration de cette proposition dans notre livre sur V. Cousin, ch. XII.

courbée sous un joug tyrannique, est celle qui a donné au jour de l'épreuve le plus d'exemples de ferme courage ; et ceux qui n'ont pas cru leur conscience engagée aux mêmes sacrifices, qui ont préféré l'enseignement qu'ils aimaient aux luttes politiques, ceux-là n'étaient pas plus disposés que d'autres à la servilité. Pour ce qui est de ce prétendu mot d'ordre, je n'en ai jamais entendu parler. Nous choisissons l'enseignement philosophique parce qu'il flattait en nous l'indépendance de la pensée ; jamais il n'a été demandé à personne un seul mot de soumission à des dogmes étrangers. J'en appelle au témoignage de ceux que la politique et non la philosophie a éloignés de nos rangs. Quant aux doctrines spiritualistes qu'on nous reproche et que l'on appelle aujourd'hui, dans un langage vulgaire et banal, des doctrines officielles, nous les enseignions parce que nous les croyions vraies, et ceux de nos camarades de l'École normale qui n'avaient pas les mêmes convictions choisissaient un autre enseignement. Nous étions alors entièrement persuadés que le matérialisme avait fait son temps et qu'on ne le reverrait plus parmi nous, que le panthéisme était un rêve de l'Orient, ressuscité par l'esprit nuageux et subtil de l'Allemagne, inconciliable, suivant nous, avec le libéralisme ; car sans personnalité point de liberté, et comment conserver la personnalité dans une substance où tout s'engloutit ? Telles étaient les pensées de la plupart d'entre nous <sup>1</sup>.

1. Ces convictions restent encore aujourd'hui les nôtres. Ni matérialisme,

Nous partions pour la province avec un assez maigre bagage d'idées et de connaissances ; mais on travaillait pour s'instruire et s'éclairer. On inventait peu, je l'avoue, mais on réfléchissait beaucoup ; on se nourrissait de la lecture des grands maîtres, et on en nourrissait son enseignement, sans faire demander à Paris ce que l'on devait enseigner. Tel a été l'enseignement fondé par M. Cousin ; rien ne lui fait plus d'honneur. C'est là qu'il a développé le plus de suite et de volonté dans un dessein excellent et vraiment utile. Si depuis, par les soins d'un ministre éclairé M. Duruy, 1863, la philosophie est rentrée dans l'enseignement, c'est en renouant une tradition, qui n'avait jamais été entièrement interrompue. qu'il lui a été possible de se reconstituer avec autant de facilité que de succès.

Un mot encore sur l'impulsion personnelle de M. Cousin. Il partait d'un principe assez peu goûté des administrateurs pratiques, c'est que le professeur ne doit pas se renfermer dans sa classe ou dans son cours, mais doit travailler à côté, maintenir son esprit en haleine par des travaux élevés et libres qui l'empêchent de s'éteindre dans la routine mécanique d'un enseignement monotone ; il voulait en un mot que les professeurs ne fussent pas seulement des professeurs, mais fus-

ni panthéisme, au moins dans ce sens où le panthéisme serait l'absorption et la négation de la personnalité. Seulement nous croyons que les doctrines philosophiques doivent se développer et se perfectionner avec le temps. Le spiritualisme d'aujourd'hui ne doit pas être le même que celui d'il y a quarante ans. Il doit s'enrichir des conquêtes faites par les autres écoles philosophiques.

sent encore des savants et des écrivains. C'est ainsi qu'il a fait une école dont il ne me convient pas d'exagérer les mérites, mais qui occupe certainement une place distinguée dans la littérature contemporaine. Or sous ce rapport son influence était de tous les instants et toujours en éveil. Était-on disposé, dans les langueurs d'un séjour de province, à s'oublier paresseusement, un mot de M. Cousin vous réveillait et vous rappelait à vous-même. Venait-on le voir à Paris pour le plaisir de causer avec lui, on en remportait le remords de n'avoir pas travaillé, et des projets ardents et précis à la fois qu'on avait hâte d'exécuter. Son éternel *sursum corda* était un aiguillon qui ne vous laissait pas un instant en repos. Si les œuvres qu'il suscitait ainsi n'étaient pas de grandes œuvres, c'était la faute de ceux qui les faisaient (car il ne défendait à personne d'avoir du génie) ; mais il suscitait des œuvres utiles et de solides travaux, et c'est en général ce que fait un chef d'école, car le génie ne s'inspire que de soi-même et n'a pas besoin d'être provoqué.

### III

Ce besoin énergique d'action, cette activité belliqueuse qui se manifeste dans la philosophie de M. Cousin nous donne aussi le secret de son génie d'écrivain. Il avait une théorie sur le style qui ré-

pond bien à la nature de son esprit. « Le style, disait-il, c'est le mouvement. » Ce qu'il appréciait le plus dans les grands écrivains, c'était la tournure, l'allure de la phrase, plus que la perfection de détail. Il voulait que l'entraînement de la pensée, le torrent intérieur passât dans la parole. Son style était bien l'expression de cette théorie. La force et le mouvement continu, la grande et fière allure en étaient les caractères les plus frappants. Il écrivait en orateur, comme quelqu'un qui a toujours devant lui un adversaire à persuader ou à subjuguier. Je puis donner quelques détails sur sa manière de composer : il écrivait presque toujours en dictant, et il dictait en marchant, tant l'art d'écrire était pour lui identique à l'art de parler. Il dictait avec abondance sans se corriger, uniquement attentif à conserver l'entrain et le courant de sa pensée ; mais, par un second travail fait à tête reposée, il reprenait ce qu'il avait dicté, et alors il retranchait l'inutile, le superflu, le lâche, l'incertain : dans ce second travail, il était d'une extrême sévérité et ne reculait devant aucun sacrifice. Par ce double procédé de composition, il atteignait à un style qui était à la fois entraînant et précis, qui avait le mouvement de l'improvisation et la fermeté de la réflexion, un style ardent et sobre en même temps, d'un ton un peu trop élevé quelquefois et qui n'avait pas toujours assez de nuances, mais d'une solidité et d'un éclat de toute beauté.

Rien n'était plus intéressant que d'assister au

travail intérieur de cet illustre artiste. D'autres attendent l'inspiration ; lui, il la commandait. Combien de fois ne nous arrive-t-il pas à nous autres, humbles écrivains, lorsque la plume ne marche pas à notre gré, lorsque la verve manque, de laisser là le travail et d'attendre une meilleure heure ! Il n'en était pas ainsi de M. Cousin : il ne voulait pas être l'esclave de sa muse, il voulait la gouverner. Bien souvent je l'ai vu cherchant avec peine et labeur, tâtonnant, s'irritant, ne trouvant rien. Jamais il n'abandonnait la partie, jamais il ne remettait à un autre jour : il ne se retirait qu'après avoir vaincu ; son principe était qu'on ne doit jamais quitter son travail que satisfait. C'était surtout dans l'art du détail qu'il fallait admirer cette plume merveilleuse. Nul mieux que lui, parmi les écrivains de nos jours, ne savait manier la longue phrase, l'une des grandes beautés, mais aussi l'une des plus grandes difficultés de notre prose. Il savait la lancer, la prolonger, la suspendre, la reprendre et la faire tomber à temps d'une chute solennelle et harmonieuse. Plus tard il s'essaya à la phrase courte, autre difficulté, autre écueil, et il y réussit parfaitement bien. Il était trop fin connaisseur pour ne pas savoir qu'il y avait trop d'art dans sa manière d'écrire : aussi sa dernière préoccupation dans ses écrits historiques était-elle d'atteindre à la parfaite simplicité et même à la nudité, en évitant la sécheresse. Le récit sévère, rapide, sobre, peu de portraits, peu de réflexions, point de ton oratoire, le tout cependant toujours

animé : tel était le dernier idéal qu'il se faisait du style historique ; il s'y essaya avec succès dans son livre sur Mazarin.

Comme critique, il avait le goût grand ; il était surtout sensible aux beautés mâles et énergiques. Son poète de prédilection était Corneille et son prosateur Pascal. Il préférait le premier de beaucoup à Racine, et en tout il aimait mieux la manière franche, hardie de la première moitié du xvii<sup>e</sup> siècle que l'art tout à fait classique de la seconde moitié. Cette hauteur et cette fermeté de goût qu'il appliquait aux grands écrivains de notre langue, il se l'appliquait à lui-même ; il se jugeait nettement, de haut et sans flatterie. A ceux qui lui vantaient son style comme une fidèle imitation du xvii<sup>e</sup> siècle, « non, disait-il, je ne suis pas de ce temps, je suis de l'école de Jean-Jacques Rousseau <sup>1</sup> ». Evidemment c'est avec Rousseau qu'il avait appris à écrire, quoique plus tard il ait retrempé sa plume dans la langue de Pascal et de Bossuet.

Parmi les plus vives passions de M. Cousin, il faut compter le plaisir de retoucher, de remanier, de compléter ses ouvrages. Que d'efforts à chaque nouvelle édition pour améliorer et perfectionner le détail du style, pour donner plus de relief, plus d'éclat au tour de la phrase, plus de lumière à la pensée ! Depuis longtemps, ayant épuisé tout ce qu'il avait à dire en philosophie, il ne s'occupait

1. Il disait plus énergiquement : « Je suis un grossier ; je suis de l'école de Jean-Jacques. »

plus guère que de recorriger et de présenter ses écrits à la postérité sous la forme la plus parfaite. Il en avait deux qu'il avait particulièrement choisis comme devant donner la meilleure idée de lui-même à ceux qui viendraient après lui : *Du Vrai, du Beau et du Bien*, admirable résumé sous forme oratoire et populaire de la philosophie spiritualiste, et l'*Histoire générale de la Philosophie*, description rapide et large de tous les systèmes. Il affectionnait particulièrement ce dernier livre, et avec raison. Avant de partir pour ce dernier voyage d'où il ne devait revenir que mort, il avait donné de ce livre une septième édition, et cependant, à peine arrivé à Cannes, déjà il pensait à en préparer une huitième. Il écrivit quelques pages nouvelles sur la philosophie des Pères de l'Eglise, qui seront ajoutées à la prochaine édition <sup>1</sup>, et, assisté de son fidèle ami M. Barthélemy Saint-Hilaire, il commença la revision des premiers chapitres. Le matin même de sa mort, il y travaillait encore, et ses leçons sur la scolastique et sur Locke portent les traces de ses dernières corrections.

Il me resterait en terminant, après avoir parlé du professeur, du philosophe, de l'écrivain, à décrire l'homme dans les aspects variés de sa puissante organisation ; mais c'est un travail trop difficile pour notre plume et qu'il n'est pas encore permis de tenter. Je me bornerai à un seul mot, à

1. Cette édition complétée a paru depuis ; on en est aujourd'hui à la douzième.

l'expression de mes sentiments personnels dans toute leur sincérité.

On a dit que les amis de M. Cousin commençaient par l'enthousiasme et finissaient par la déception. Il n'est pas un seul ami de M. Cousin qui ne proteste contre une telle imputation. Pour ce qui me concerne, je dois dire que c'est précisément le contraire qui m'est arrivé, et c'est pour cette raison que je prends la liberté de m'introduire ici personnellement, ce qui n'est pas dans mes goûts ; mais quand il s'agit d'apprécier le caractère d'un homme célèbre, de vagues banalités ne suffisent pas, des témoignages précis et personnels ont seuls de la valeur. Or, il s'en faut de beaucoup que j'aie commencé avec M. Cousin par l'enthousiasme, tout au contraire. A l'époque où j'eus l'honneur de le connaître pour la première fois, en 1844, l'enthousiasme public était depuis longtemps refroidi et avait été déjà remplacé par des sentiments contraires. Je partageais ces sentiments aussi vivement qu'aucun jeune homme de mon âge. Les adversaires les plus déclarés de M. Cousin n'ont pas aujourd'hui à son égard des préventions plus invétérées que je n'en avais alors le jour où j'entraî pour la première fois dans cet appartement de la Sorbonne, aujourd'hui dépeuplé, et qu'une voix intarissable et éclatante a si longtemps animé. Notre commerce fut d'abord difficile, et de ma part, je l'avoue aujourd'hui, peu sympathique. De difficile, il devint froid, ce qui fut un premier progrès, mais peu à peu le charme vint : la bienveil-

lance, l'intérêt, l'affection d'une part, de l'autre une confiance chaque jour plus grande, nous rapprochèrent de plus en plus. Mes anciennes préventions ou s'affaiblirent, ou tombèrent l'une après l'autre, et à travers les bizarreries et, si j'ose dire, les travers de ce caractère si compliqué, je ne vis plus que les grands côtés. J'étais trop prévenu contre l'illusion pour que ce charme entraînant et cet ascendant victorieux ne fussent que de pures illusions. Il y avait en lui un instinct de grandeur, une flamme, un véritable enthousiasme, qui ne s'imitent pas, quoi qu'en disent les difficiles, qui, à force de ne vouloir pas être dupes, finissent par être dupes de leur propre scepticisme. Cet enthousiasme, je le reconnais, n'était pas exempt de quelque solennité théâtrale, et l'imagination y avait une forte part ; mais le foyer était plus profond que l'imagination elle-même : il était dans une âme toujours ardente à la poursuite du grand et du beau. D'ailleurs n'a pas qui veut l'imagination grande, et le souffle d'en haut est toujours divin, quelle que soit celle de nos facultés qu'il enflamme. L'énergie et la rudesse de sa nature impétueuse ont fait croire qu'il manquait de sensibilité, et moi-même je fus longtemps à ne lui reconnaître qu'une main dure et sévère ; l'expérience m'apprit qu'il en avait une douce, cordiale et confiante. Il ne m'appartient pas d'entrer ici dans des détails qui ne peuvent intéresser personne ; mais qu'il me soit permis d'attester que, dans un commerce de vingt-deux ans, j'ai tou-

jours trouvé en lui un attachement fidèle, délicat et vigilant, sans qu'il m'ait jamais rien demandé en retour. Un dernier trait suffit pour honorer sa mémoire : il a été aimé jusqu'au bout par un homme tel que M. Barthélemy Saint-Hilaire.

M. Cousin, on le sait, est mort à Cannes presque subitement. Jusqu'à la dernière heure, nous l'apprenons par un témoin fidèle de sa mort, par un de ses médecins <sup>1</sup>, il conserva la plénitude, la force, l'entrain de son esprit. Il est mort en s'endormant ; aucune lutte, aucun effort, aucune souffrance n'a signalé ses derniers moments, et la mort même n'a pas altéré la fière et forte beauté de ses traits. Il ne put avoir avec personne aucune communication, aucune conversation ; personne n'a recueilli ses dernières pensées, personne n'a eu le dernier secret de cet homme qui a eu un si grand rôle dans l'histoire philosophique de notre âge. Comme amis, nous devons nous féliciter qu'il soit mort sans douleur et sans conscience, mais comme philosophes nous devons regretter qu'il n'ait point retrouvé ses sens. Il eût été beau de voir en face de la mort ce grand traducteur du *Phédon* ; il l'eût contemplée, soyez-en sûr, avec sérénité et avec force, et pour nous, notre conviction est qu'il fût resté fidèle jusqu'au bout aux deux grandes causes de sa vie, le spiritualisme et la philosophie.

1. Le docteur Second, dans *Échos de Cannes* du 18 janvier.

## DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN<sup>1</sup>

### RÉSUMÉ

Quoique la troisième partie de l'ouvrage de V. Cousin, à savoir *le Bien*, ait été seul prescrit pour la classe de philosophie, il n'est pas inutile de se faire une idée de l'ensemble de l'ouvrage. Il nous semble que le meilleur résumé que nous en puissions présenter est celui qui a été donné par l'auteur lui-même dans les sommaires développés et très bien faits dont il a fait précéder les diverses leçons du cours. N'oublions pas non plus, que dans la dernière leçon, intitulée : Résumé de la doctrine, Victor Cousin a repris lui-même, sous une forme synthétique, l'ensemble de son ouvrage, en appuyant surtout sur les principes.

### DISCOURS

#### PRONONCÉ A L'OUVERTURE DU COURS

LE 4 DÉCEMBRE 1817.

#### DE LA PHILOSOPHIE AU XIX<sup>e</sup> SIÈCLE

Esprit du cours. Nous relevons de Descartes et de sa méthode, la méthode psychologique ; progrès de cette méthode du

1. Les notes en plus gros caractères sont celles de M. Cousin ; les notes de l'éditeur, en caractères plus petits, sont suivies des initiales P. J.

xvii<sup>e</sup> au xviii<sup>e</sup> siècle. Qu'elle est commune aux diverses écoles que le xviii<sup>e</sup> siècle nous a léguées et qu'elle en fait l'unité. Formation naturelle d'un nouvel éclectisme. — Application de ces vues générales aux trois problèmes du vrai, du beau et du bien, qui composent la philosophie tout entière. Sur ces trois problèmes, nous serons tour à tour et dans une juste mesure pour et contre Locke, Reid et Kant. — Éclectisme et spiritualisme. — Que l'éclectisme est la lumière de l'histoire de la philosophie, mais que lui-même suppose une théorie qui y préside, et que cette théorie est le spiritualisme, but suprême de tous nos travaux.

## PREMIÈRE PARTIE DU VRAI

### PREMIÈRE LEÇON

#### DE L'EXISTENCE DES PRINCIPES UNIVERSELS ET NÉCESSAIRES

Deux grands besoins, celui de vérités absolues, et celui de vérités absolues qui ne soient pas des chimères. Satisfaire ces deux besoins est le problème de la philosophie de notre temps. — Des principes universels et nécessaires. — Exemples de tels principes en différents genres. — Distinction des principes universels et nécessaires et des principes généraux. — Que l'expérience est incapable d'expliquer toute seule les principes universels et nécessaires, et aussi de s'en passer même pour arriver à la connaissance du monde sensible. — De la raison comme étant celle de nos facultés qui nous découvre ces principes. — Que l'étude des principes universels et nécessaires nous introduit dans les parties les plus hautes de la philosophie.

### DEUXIÈME LEÇON

#### DE L'ORIGINE DES PRINCIPES UNIVERSELS ET NÉCESSAIRES

Résumé de la leçon précédente. Question nouvelle : de l'ori-

gine des principes universels et nécessaires. — Danger de cette question et sa nécessité. — Des diverses formes sous lesquelles se présente à nous la vérité, et de l'ordre successif de ces formes : théorie de la spontanéité et de la réflexion. — De la forme primitive des principes ; de l'abstraction qui les en dégage et leur donne leur forme actuelle. — Examen et réfutation de la théorie qui tente d'expliquer l'origine des principes par une induction fondée sur les notions particulières.

### TROISIÈME LEÇON

#### DE LA VALEUR DES PRINCIPES UNIVERSELS ET NÉCESSAIRES

Examen et réfutation du scepticisme de Kant. — Retour sur la théorie de la spontanéité et de la réflexion.

### QUATRIÈME LEÇON

#### DIEU PRINCIPE DES PRINCIPES

Objet de la leçon : Quel est le dernier fondement de la vérité absolue ? — Quatre hypothèses : La vérité absolue peut résider ou dans notre esprit, ou dans les êtres particuliers, ou en elle-même, ou en Dieu. 1<sup>o</sup> Notre esprit aperçoit la vérité absolue, il ne la constitue pas. 2<sup>o</sup> Les êtres particuliers participent de la volonté absolue, mais ils ne l'expliquent pas ; réfutation d'Aristote. 3<sup>o</sup> La vérité n'existe pas en elle-même ; apologie de Platon. 4<sup>o</sup> La vérité réside en Dieu. Platon ; saint Augustin ; Descartes ; Malebranche ; Fénelon ; Bossuet ; Leibniz. — La vérité médiatrice entre Dieu et l'homme. — Distinctions essentielles.

### CINQUIÈME LEÇON

#### DU MYSTICISME

Distinction de la philosophie que nous professons et du mysticisme. Le mysticisme consiste à prétendre connaître Dieu sans intermédiaire. — Deux sortes de mysticisme. — Mysticisme du sentiment. Théorie de la sensibilité

Deux sensibilités, l'une extérieure, l'autre tout intérieure et qui correspond à l'âme comme la sensibilité extérieure correspond à la nature. — Part légitime du sentiment. — Ses égarements. — Mysticisme philosophique. Plotin : Dieu, ou l'unité absolue aperçue sans intermédiaire par la pensée pure. — Extase. — Mélange de la superstition et de l'abstraction dans le mysticisme. — Conclusion de la première partie du cours.

## DEUXIÈME PARTIE DU BEAU

### SIXIÈME LEÇON

#### DU BEAU DANS L'ESPRIT DE L'HOMME

Méthode qui doit présider aux recherches sur le beau et sur l'art : Ici, comme dans la recherche du vrai, commencer par la psychologie. — Des facultés de l'âme qui concourent à la perception du beau. — Réfutation de l'empirisme, qui confond l'agréable et le beau. — Les sens ne donnent que l'agréable, la raison seule donne l'idée du beau. — Prééminence de la raison. — Du sentiment du beau ; différent de la sensation et du désir. — Distinction du sentiment du beau et de celui du sublime. — De l'imagination. — Influence du sentiment sur l'imagination. — Influence de l'imagination sur le sentiment. — Théorie du goût.

### SEPTIÈME LEÇON

#### DU BEAU DANS LES OBJETS

Réfutation des diverses théories sur la nature du beau : que le beau ne peut pas se ramener à ce qui est utile. — Ni à la convenance. — Ni à la proportion. — Caractères essentiels du beau. — Différentes espèces de beauté. Du beau et du sublime. Beauté physique. Beauté intellectuelle. — Beauté morale. — De la beauté idéale : qu'elle est surtout

la beauté morale. — Dieu, premier principe du beau. — Théorie de Platon.

### HUITIÈME LEÇON

#### DE L'ART

Du génie : son attribut est la puissance créatrice. — Réfutation de l'opinion que l'art est l'imitation de la nature. — M. Émeric David et M. Quatremère de Quincy. — Réfutation de la théorie de l'illusion. Que l'art dramatique n'a pas seulement pour but d'exciter les passions de la terreur et de la pitié. — Ni même directement le sentiment moral et religieux. — L'objet propre et direct de l'art est de produire l'idée et le sentiment du beau ; cette idée et ce sentiment épurent et élèvent l'âme par l'affinité du beau et du bien, et par le rapport de la beauté idéale à son principe qui est Dieu. — Vraie mission de l'art.

### NEUVIÈME LEÇON

#### DES DIFFÉRENTS ARTS

L'expression est la loi générale de l'art. — Division des arts. — Distinction des arts libéraux et des métiers. — L'éloquence elle-même, la philosophie et l'histoire ne font pas partie des beaux-arts. — Que les arts ne gagnent rien à empiéter les uns sur les autres, et à usurper réciproquement leurs moyens et leurs procédés. — Classification des arts : son vrai principe est l'expression. — Comparaison des arts entre eux. — La poésie le premier des arts.

### DIXIÈME LEÇON

#### DE L'ART FRANÇAIS AU DIX-SEPTIÈME SIÈCLE

Que l'expression ne sert pas seulement à apprécier les différents arts, mais les différentes écoles. Exemple : l'art français au xvii<sup>e</sup> siècle. — Poésie française : Corneille. Racine. Molière. La Fontaine. Boileau. — Peinture : Le Sueur. Poussin. Le Lorrain. Champagne. — Gravure. —

Sculpture : Sarrazin. Les Anguier. Girardon. Pugal. — Le Nôtre. — Architecture.

## TROISIÈME PARTIE DU BIEN

### ONZIÈME LEÇON

#### PREMIÈRES NOTIONS DU SENS COMMUN

De l'étendue de la question du bien. — Position de la question selon la méthode psychologique : Quelle est, relativement au bien, la croyance naturelle du genre humain ? — Qu'il ne faut pas chercher les croyances naturelles de l'humanité dans un prétendu état de la nature. — Etude des sentiments et des idées de l'homme dans les langues, dans la vie, dans la conscience. — Du désintéressement et du dévouement. — De la liberté. — De l'estime et du mépris. — Du respect. — De l'admiration et de l'indignation. — De la dignité. — De l'empire de l'opinion. — Du ridicule. — Du regret et du repentir. — Fondements naturels et nécessaires de toute justice. — Distinction du fait et du droit. — Le sens commun, la vraie et la fausse philosophie.

### DOUZIÈME LEÇON

#### DE LA MORALE DE L'INTÉRÊT

Exposition de la doctrine de l'intérêt. — Ce qu'il y a de vrai dans cette doctrine. — Ses défauts. 1° Elle confond la liberté et le désir, et par là abolit la liberté. 2° Elle ne peut expliquer la distinction fondamentale du bien et du mal. 3° Ni l'obligation et le devoir. 4° Ni le droit. 5° Ni le principe du mérite et du démérite. — Conséquences religieuses et politiques de la morale de l'intérêt : qu'elle ne peut admettre une Providence, et qu'elle conduit au despotisme.

## TREIZIÈME LEÇON

### AUTRES PRINCIPES DÉFECTUEUX

De la morale du sentiment. — De la morale fondée sur le principe de l'intérêt du plus grand nombre. — De la morale fondée sur la seule volonté de Dieu. — De la morale fondée sur les peines et les récompenses futures.

### QUATORZIÈME LEÇON

#### VRAIS PRINCIPES DE LA MORALE

Description des faits divers qui composent le phénomène moral. — Analyse de chacun de ces faits : 1° Du jugement et de l'idée du bien. Que ce jugement est absolu. Rapports du vrai et du bien. — 2° De l'obligation. Réfutation de la doctrine de Kant qui tire l'idée du bien de l'obligation au lieu de fonder l'obligation sur l'idée du bien. — 3° De la liberté, et des notions morales attachées à celle de la liberté. — 4° Du principe du mérite et du démérite. Des peines et des récompenses. — Des sentiments moraux. — Harmonie de tous ces faits dans la nature et dans la science.

### QUINZIÈME LEÇON

#### MORALE PRIVÉE ET PUBLIQUE

Application des principes précédents. — Formule générale du devoir : obéir à la raison. — Règle pour juger si une action est ou n'est pas conforme à la raison : élever le motif de cette action à une maxime de législation universelle. — Morale individuelle. Ce n'est pas envers l'individu, mais envers la personne morale qu'on est obligé. Principe de tous les devoirs individuels : respecter et développer la personne morale. — Morale sociale : devoirs de justice et devoirs de charité. — De la société civile. Du gouvernement. De la loi. Du droit de punir.

## SEIZIÈME LEÇON

## DIEU PRINCIPE DE L'IDÉE DU BIEN

Principe sur lequel repose la vrai théodicée. — Dieu ~~dernie~~.  
fondement du bien, comme du vrai et du beau. — Liberté  
de Dieu. — Justice et charité de Dieu. — Dieu, sanction  
de la loi morale. Immortalité de l'âme, argument du mé-  
rite et du démerite, argument de la simplicité de l'âme ;  
argument des causes finales. — Du sentiment religieux.  
— De l'adoration. — Du culte. — Beauté morale du chris-  
tianisme.

## DIX-SEPTIÈME LEÇON

## RÉSUMÉ DE LA DOCTRINE

Revue de la doctrine contenue dans ces leçons, et des trois  
ordres de faits sur lesquels cette doctrine repose, avec le  
rapport de chacun d'eux à l'école moderne qui l'a reconnu  
et développé, mais presque toujours exagéré. — Expé-  
rience et empirisme. — Raison et idéalisme. — Sentiment  
et mysticisme. — Théodicée. Défauts des divers systèmes  
connus. Du procédé qui conduit à la vraie théodicée et du  
caractère de certitude et de réalité que ce procédé lui  
donne.

## DU BIEN

## I

## PREMIÈRES NOTIONS DU SENS COMMUN

De l'étendue de la question du bien. — Position de la question selon la mé-  
thode psychologique : Quelle est, relativement au bien, la croyance natu-  
relle du genre humain ? — Qu'il ne faut pas chercher les croyances natu-  
relles de l'humanité dans un prétendu état de nature. — Étude des senti-  
ments et des idées de l'homme dans les langues, dans la vie, dans la  
conscience. — Du désintéressement et du dévouement. — De la liberté. —  
De l'estime et du mépris. — Du respect. — De l'admiration et de l'indi-  
gnation. — De la dignité. — De l'empire de l'opinion. — Du ridicule. —  
Du regret et du repentir. — Fondements naturels et nécessaires de toute  
justice. — Distinction du fait et du droit. — Le sens commun, la vraie et  
la fausse philosophie.

L'idée du vrai dans ses développements comprend la  
psychologie, la logique, la métaphysique. L'idée du  
beau engendre ce qu'on appelle l'esthétique. L'idée du  
bien est la morale tout entière.

Ce serait se faire une idée fausse et étroite de la mo-  
rale que de la renfermer dans l'enceinte de la con-  
science individuelle. Il y a une morale publique comme  
une morale privée, et la morale publique embrasse,  
avec les relations des hommes entre eux en tant  
qu'hommes, leurs relations comme citoyens et comme  
membres d'un État. La morale s'étend partout où se  
trouve en un degré quelconque l'idée du bien. Or, où

## SEIZIÈME LEÇON

## DIEU PRINCIPE DE L'IDÉE DU BIEN

Principe sur lequel repose la vrai théodicée. — Dieu ~~dernie~~ fondement du bien, comme du vrai et du beau. — Liberté de Dieu. — Justice et charité de Dieu. — Dieu, sanction de la loi morale. Immortalité de l'âme, argument du mérite et du démérite, argument de la simplicité de l'âme; argument des causes finales. — Du sentiment religieux. — De l'adoration. — Du culte. — Beauté morale du christianisme.

## DIX-SEPTIÈME LEÇON

## RÉSUMÉ DE LA DOCTRINE

Revue de la doctrine contenue dans ces leçons, et des trois ordres de faits sur lesquels cette doctrine repose, avec le rapport de chacun d'eux à l'école moderne qui l'a reconnu et développé, mais presque toujours exagéré. — Expérience et empirisme. — Raison et idéalisme. — Sentiment et mysticisme. — Théodicée. Défauts des divers systèmes connus. Du procédé qui conduit à la vraie théodicée et du caractère de certitude et de réalité que ce procédé lui donne.

## DU BIEN

## I

## PREMIÈRES NOTIONS DU SENS COMMUN

De l'étendue de la question du bien. — Position de la question selon la méthode psychologique : Quelle est, relativement au bien, la croyance naturelle du genre humain ? — Qu'il ne faut pas chercher les croyances naturelles de l'humanité dans un prétendu état de nature. — Étude des sentiments et des idées de l'homme dans les langues, dans la vie, dans la conscience. — Du désintéressement et du dévouement. — De la liberté. — De l'estime et du mépris. — Du respect. — De l'admiration et de l'indignation. — De la dignité. — De l'empire de l'opinion. — Du ridicule. — Du regret et du repentir. — Fondements naturels et nécessaires de toute justice. — Distinction du fait et du droit. — Le sens commun, la vraie et la fausse philosophie.

L'idée du vrai dans ses développements comprend la psychologie, la logique, la métaphysique. L'idée du beau engendre ce qu'on appelle l'esthétique. L'idée du bien est la morale tout entière.

Ce serait se faire une idée fausse et étroite de la morale que de la renfermer dans l'enceinte de la conscience individuelle. Il y a une morale publique comme une morale privée, et la morale publique embrasse, avec les relations des hommes entre eux en tant qu'hommes, leurs relations comme citoyens et comme membres d'un État. La morale s'étend partout où se trouve en un degré quelconque l'idée du bien. Or, où

cette idée éclate-t-elle davantage, où la justice et l'injustice, la vertu et le crime, l'héroïsme et la faiblesse paraissent-ils plus à découvert que sur le théâtre de la vie civile ? Y a-t-il rien d'ailleurs qui ait une influence plus décisive sur les mœurs, même des individus, que les institutions des peuples et la constitution des États ? Si l'idée du bien va jusque-là, il faut l'y suivre, comme tout à l'heure l'idée du beau nous a introduits dans le domaine de l'art.

La philosophie n'usurpe aucun pouvoir étranger ; mais elle n'est pas disposée à désertir son droit d'examen sur toutes les grandes manifestations de la nature humaine. Toute philosophie qui n'aboutit pas à la morale est à peine digne de ce nom, et toute morale qui n'aboutit pas au moins à des vues générales sur la société et le gouvernement est une morale impuissante qui n'a ni conseils ni règles à donner à l'humanité dans ses épreuves les plus difficiles.

Il semble qu'au point où nous sommes arrivés, la métaphysique et l'esthétique que nous avons enseignées entraînent évidemment avec elles telle morale et non pas telle autre ; qu'ainsi la question du bien, cette question si féconde et si vaste, est pour nous toute résolue, et que nous pouvons déduire, par voie de raisonnement, la théorie morale qui dérive de notre théorie du beau et de notre théorie du vrai. Nous le pourrions peut-être, mais nous ne le ferons pas. Ce serait abandonner la méthode que nous avons suivie jusqu'ici, cette méthode qui procède par l'observation et non par la déduction, et se fait une loi de consulter l'expérience. Ne nous lassons pas de l'expérience. Attachons-nous fidèlement à la méthode psychologique ; elle a ses longueurs ; elle nous condamne à plus d'une redite,

mais elle nous place d'abord et longtemps elle nous retient à la source de toute réalité et de toute lumière.

La première maxime de la méthode psychologique est celle-ci : la vraie philosophie n'invente pas, elle constate et décrit ce qui est. Or ici, ce qui est, c'est la croyance naturelle et permanente de l'être que nous étudions, à savoir l'homme. Quelle est donc, relativement au bien, la croyance naturelle et permanente du genre humain ? Telle est à nos yeux la première question.

Pour nous, en effet, le genre humain ne va pas d'un côté et la philosophie de l'autre. La philosophie est l'interprète du genre humain. Ce que le genre humain croit et pense, souvent à son insu, la philosophie le recueille, l'explique, l'établit. Elle est l'expression fidèle et complète de la nature humaine, et la nature humaine est tout entière dans chacun de nous et dans tout autre homme. Chez nous, on l'atteint par la conscience ; chez les autres hommes, elle se manifeste par leurs discours et par leurs actions. Interrogeons donc et ceux-ci et celles-là ; interrogeons surtout notre propre conscience ; reconnaissons bien ce que pense le genre humain ; nous verrons ensuite quel doit être l'office de la philosophie<sup>1</sup>.

1. Victor Cousin prend pour point de départ de la morale les données du sens commun ; et c'est en effet le seul point de départ possible. D'où vient qu'il y a une science morale ? C'est qu'il y a d'abord des croyances morales. Toute science part de certains faits. Or les faits ici, ce sont les idées morales de l'humanité. Ce sont ces idées qu'il faut d'abord constater pour les expliquer ensuite. Kant dans ses *Fondements de la métaphysique des mœurs*, suit la même méthode. La première partie de cet ouvrage est intitulée : *Passage de la connaissance vulgaire à la philosophie morale*. L'idée dont il part est l'idée de bonne volonté, et il en emprunte l'analyse à l'expérience journalière. (P. J.)

Y a-t-il une langue humaine à nous connue qui n'ait des expressions différentes pour le bien et pour le mal, pour le juste et pour l'injuste ? Y a-t-il quelque langue où, à côté des mots de plaisir, d'intérêt, d'utilité, de bonheur, ne se trouvent aussi les mots de sacrifice, de désintéressement, de dévouement, de vertu ? Toutes les langues comme toutes les nations ne parlent-elles pas de liberté, de devoirs et de droits ?

Ici peut-être quelque disciple de Condillac et d'Helvétius nous demandera si, à cet égard, nous possédons des dictionnaires authentiques de la langue des peuples sauvages trouvées par des voyageurs dans des îles de l'Océan ? Non ; mais nous n'avons pas fait notre religion philosophique des superstitions et des préjugés d'une certaine école ; nous nions absolument qu'il faille étudier la nature humaine dans le fameux sauvage de l'Aveyron, ou dans ses pareils des îles de l'Océan ou du continent américain<sup>1</sup>. L'état sauvage nous offre l'humanité au maillot, pour ainsi dire, le germe de l'humanité, mais non pas l'humanité tout entière. L'homme vrai, c'est l'homme parfait dans son genre ; la vraie nature humaine, c'est la nature humaine arri-

1. La méthode que critique ici Victor Cousin est celle que recommande aujourd'hui une grande école, l'école évolutionniste. Suivant cette école, les idées morales devraient être étudiées dans leur origine et dans leurs transformations. C'est le développement de cette idée qui est le fond de l'ouvrage de Herbert Spencer intitulé *Morale évolutionniste*. Sans doute il ne faut pas écarter systématiquement, comme le fait ici Cousin, le point de vue de la genèse des idées morales ; mais cette recherche si légitime qu'elle soit, n'exclut nullement et même suppose avant elle que nous nous soyons d'abord rendu compte des idées morales telles que l'humanité les possède aujourd'hui, car ce sont ces idées qu'il faut expliquer. Quelle que soit leur origine, toujours est-il qu'aujourd'hui l'idée de devoir, de désintéressement, de remords, de dignité morale, de responsabilité, constituent le capital moral de l'humanité, et que ce sont ces notions qu'il faut expliquer, c'est ce capital qu'il ne peut pas sacrifier (P. J.)

ivée à son développement, comme la vraie société c'est aussi la vraie société perfectionnée. Nous ne nous sommes pas avisés de demander à un sauvage son opinion sur l'Apollon du Belvédère ; nous ne lui demanderons pas davantage les principes qui constituent la nature morale de l'homme, parce qu'en lui cette nature morale n'est qu'ébauchée et non achevée. Notre grande philosophie du xvii<sup>e</sup> siècle s'est quelquefois un peu trop complu en des hypothèses où Dieu joue le principal rôle et écrase la liberté humaine. La philosophie du xviii<sup>e</sup> siècle se jette à l'extrémité opposée ; elle a recours à des hypothèses d'un caractère tout différent, entre autres à un prétendu état naturel d'où elle entreprend de tirer avec des peines infinies la société et l'homme, tels que nous les voyons aujourd'hui. Rousseau s'enfonce dans les forêts pour y trouver le modèle de la liberté et de l'égalité. Voilà le commencement de sa politique. Mais attendez un peu, et bientôt vous verrez l'apôtre de l'état naturel, poussé par un excès dans l'excès contraire, au lieu des douceurs de la liberté sauvage, nous proposer le Contrat social et Lacédémone. Condillac<sup>1</sup> étudie l'esprit humain sur une statue dont les sens entrent en exercice sous la baguette magique d'une analyse systématique et se développent dans la mesure et le progrès qui lui conviennent. La statue acquiert successivement nos cinq sens : mais il y a une chose qu'elle n'acquiert point, c'est un esprit tel que l'esprit humain et une âme comme la nôtre. Et c'était là ce qu'on appelait alors la méthode expérimentale ! Laissons là toutes ces hypothèses : pour connaître la réalité, étudions-la, ne l'imaginons pas. Pre-

1. PREMIERS ESSAIS, p. 159-171 ; PHILOSOPHIE SENSUALISTE, leçons II et III, Condillac.

nous l'humanité telle qu'elle se montre incontestablement à nous dans ses caractères actuels, et non telle qu'elle a pu être dans un état primitif, purement hypothétique, dans ces linéaments informes ou dans cette dégradation qu'on appelle l'état sauvage. Là, sans doute, on peut retrouver des signes ou des souvenirs de l'humanité, et, si c'était ici le lieu, nous examinerions à notre tour les récits des voyageurs, et nous trouverions jusque dans les ténèbres de l'enfance ou de la décrépitude d'admirables éclairs, de nobles instincts, qui déjà se font jour ou subsistent encore, présagent ou rappellent l'humanité<sup>1</sup>. Mais, par scrupule de méthode et de vraie analyse, nous détournons les yeux de l'enfant et du sauvage pour les porter sur l'être qui seul est l'objet de nos études, l'homme actuel, l'homme réel et achevé.

Connaissez-vous une langue, un peuple, qui ne possède le mot de vertu désintéressée? Qu'appelle-t-on partout un honnête homme? Est-ce le calculateur habile, appliqué à faire ses affaires le mieux possible, ou celui qui, en toutes circonstances, est disposé à observer la justice contre son intérêt apparent ou même réel? Otez cette idée qu'un homme est capable, en un certain degré, de résister à l'attrait de l'intérêt personnel, et de faire quelques sacrifices à l'opinion, aux convenances, à ce qui est ou paraît honnête, et vous ôtez le fondement de ce titre d'honnête homme, au sens

1. Voir dans notre livre *la Morale* (t. III, ch. IV) notre étude sur l'universalité des principes moraux, où nous montrons par de nombreux exemples que les idées morales chez les différents peuples et aux diverses époques de l'histoire, sont bien moins différentes que l'on est tenté de le croire malgré l'objection banale des sceptiques. Pour le développement de cette objection, on lira le chapitre de Montaigne intitulé : *Apologie de Raymond de Sebonde* *Essais*, I. I C. XII (P. J.)

même le plus vulgaire. Cette disposition de préférer ce qui est bien à notre plaisir, à notre utilité personnelle en un mot, à l'intérêt, cette disposition plus ou moins forte, plus ou moins constante, plus ou moins éprouvée, mesure les différents degrés de la vertu. Un homme pousse-t-il le désintéressement jusqu'au dévouement, on l'appelle un héros, qu'il soit caché dans la condition la plus humble ou placé sur un théâtre. Il y a des dévouements obscurs comme des dévouements éclatants. Il y a des héros de probité, d'honneur, de loyauté dans les relations de la vie ordinaire, comme des héros de courage et de patriotisme dans les conseils des peuples ou à la tête des armées. Tous ces noms, avec leur sens bien reconnu, sont dans toutes les langues, et constituent un fait certain et universel. On peut expliquer ce fait, mais à une condition impérieuse, c'est qu'en l'expliquant on ne le détruise pas. Or, nous explique-t-on l'idée et le mot de désintéressement en ramenant le désintéressement à l'intérêt? Voilà ce que le sens commun repousse invinciblement.

Les poètes n'ont pas de système : ils s'adressent aux hommes tels qu'ils sont réellement pour produire sur eux des effets certains. Est-ce l'égoïsme habile ou la vertu désintéressée que les poètes célèbrent? Nous demandent-ils des applaudissements pour les succès de l'adresse heureuse, ou pour les sacrifices volontaires de la vertu? Le poète sait qu'il y a dans le fond de l'âme humaine je ne sais quelle puissance merveilleuse de désintéressement et de dévouement. En s'adressant à cet instinct du cœur, il est sûr d'éveiller un écho sublime, de faire jaillir toutes les sources du pathétique.

Consultez les annales du genre humain, vous y verrez les hommes revendiquer partout et de plus en plus la

liberté. Ce mot de liberté est aussi vieux que l'homme même. Quoi donc ! les hommes veulent être libres, et l'homme lui-même ne le serait point ! Le mot est là pourtant avec la signification la plus déterminée. Il signifie que l'homme se croit un être non seulement animé et sensible, mais doué de volonté, d'une volonté qui lui appartient, et qui par conséquent ne peut admettre sur elle la tyrannie d'une autre volonté qui ferait à son égard l'office de la fatalité, même celui de la fatalité la plus bienfaisante. Concevez-vous que le mot et l'idée de liberté aient jamais pu se former, si la chose même n'existait pas ? Il n'y a qu'un être libre qui puisse posséder l'idée de la liberté. Dira-t-on que la liberté de l'homme n'est qu'une illusion ? Les vœux du genre humain sont alors la plus inexplicable extravagance. En niant la distinction essentielle de la liberté et de la fatalité, on contredit toutes les langues et toutes les notions reçues ; on a, il est vrai, l'avantage d'absoudre les tyrans, mais on dégrade les héros. Ils ont donc combattu, et ils sont morts pour une chimère !

Toutes les langues contiennent les mots d'estime et de mépris. Estimer, mépriser, locutions universelles, d'où une impartiale analyse peut tirer les plus hautes notions. Peut-on mépriser un être qui dans ses actes ne serait pas libre, un être qui ne connaîtrait pas le bien, et qui ne se sentirait pas l'obligation de l'accomplir ? Supposez que le bien ne soit pas en soi essentiellement différent du mal, supposez qu'il n'y ait dans le monde que de l'intérêt plus ou moins bien entendu, qu'il n'y ait point de devoir réel, et que l'homme ne soit pas un être libre, il est impossible d'expliquer raisonnablement le mot de mépris. Il en est de même de celui d'estime.

L'estime est un fait qui fidèlement exprimé contient toute une philosophie aussi solide que généreuse. L'estime a deux caractères certains : 1<sup>o</sup> c'est un sentiment désintéressé dans l'âme de celui qui l'éprouve ; 2<sup>o</sup> elle ne s'applique qu'à des actes désintéressés. On n'estime pas à volonté, et parce qu'on a intérêt à le faire. On n'estime pas non plus une action ou une personne, parce qu'elles ont réussi. Le succès, le calcul heureux peut nous faire envie ; il n'emporte pas l'estime : elle est à un autre prix.

L'estime à un certain degré et en certaines circonstances, c'est le respect : le respect, mot saint et sacré que les plus subtiles et les plus lâches analyses n'abaisseront jamais à exprimer un sentiment qui se rapporte à nous-mêmes et s'applique à des actes couronnés par la fortune !

Prenez encore ces deux mots, ces deux faits analogues aux deux premiers, l'admiration et l'indignation. L'estime et le mépris sont plutôt des jugements ; l'indignation et l'admiration sont des sentiments, mais des sentiments qui tiennent à l'intelligence et enveloppent un jugement <sup>1</sup>.

L'admiration est un sentiment essentiellement désintéressé. Voyez s'il y a quelque intérêt au monde qui ait la puissance de vous donner de l'admiration pour quelque chose ou pour quelqu'un. Si vous y avez intérêt, vous pourrez stimuler l'admiration, mais vous ne l'éprouverez pas. Un tyran, la mort à la main, peut vous contraindre à paraître l'admirer, mais non point à l'admirer en effet. L'affection même ne détermine pas l'admiration ; tandis qu'un trait héroïque, partant d'un ennemi même, nous l'arrache malgré nous.

1. Voyez la théorie du sentiment, 1<sup>re</sup> partie, leçon v, p. 107, etc

Le phénomène opposé à l'admiration, c'est l'indignation. L'indignation n'est pas plus la colère que l'admiration n'est le désir. La colère est toute personnelle ; l'indignation ne se rapporte pas directement à nous ; elle peut naître au milieu de circonstances où nous sommes engagés, mais le fond et le caractère dominant du phénomène en lui-même est d'être désintéressé. L'indignation de sa nature est généreuse. Si je suis victime d'une injustice, je puis éprouver à la fois de la colère et de l'indignation, de la colère contre celui qui me nuit, de l'indignation contre celui qui outrage un de ses semblables. On peut s'indigner contre soi-même : on s'indigne contre tout ce qui blesse le sentiment de la justice. L'indignation couvre un jugement, ce jugement que celui qui commet telle ou telle action, soit contre nous, soit même pour nous, fait une action contraire à notre dignité, à la sienne, à la dignité humaine. Le dommage éprouvé n'est pas la mesure de l'indignation, comme l'avantage recueilli n'est pas celle de l'admiration. On se félicite de posséder ou d'avoir acquis une chose utile ; mais on ne s'admire pas pour cela, ni soi-même, ni la chose qu'on vient d'acquérir. De même on repousse la pierre qui nous blesse, on ne s'indigne pas contre elle.

L'admiration élève et agrandit l'âme. Les parties généreuses de la nature humaine se dégagent et s'exaltent en présence et comme au contact de l'image du bien. Voilà pourquoi l'admiration est déjà par elle-même si bienfaisante, se trompât-elle dans son objet. L'indignation est la révolte de ces mêmes parties généreuses de l'âme, qui, froissées par l'injustice, se relèvent avec fierté et protestent au nom de la dignité humaine offensée.

Regardez les hommes agir, vous les verrez s'imposer de grands sacrifices pour conquérir les suffrages de leurs semblables. L'empire de l'opinion est immense : la vanité seule ne l'explique pas ; il tient sans doute aussi à la vanité, mais il a des racines plus profondes et meilleures. Nous jugeons que les autres hommes sont, comme nous, sensibles au bien et au mal, qu'ils distinguent la vertu et le vice, qu'ils sont capables de s'indigner et d'admirer, d'estimer et de respecter, comme aussi de mépriser. Cette puissance est en nous, nous en avons la conscience, nous savons que les autres hommes la possèdent comme nous, et c'est cette puissance qui nous épouvante. L'opinion est notre propre conscience transportée dans le public, et là, dégagée de toute complaisance et armée d'une sévérité inflexible. Au remords dans notre propre cœur répond la honte dans cette seconde âme que nous nous sommes faite et qui s'appelle l'opinion publique. Il ne faut pas s'étonner des douceurs de la popularité. Nous sommes plus sûrs d'avoir bien fait, lorsqu'au témoignage de notre conscience nous pouvons joindre celui de la conscience de nos semblables. Il n'y a qu'une seule chose qui puisse nous soutenir contre l'opinion, et même nous mettre au-dessus d'elle : c'est le témoignage ferme et assuré de notre conscience, parce qu'enfin le public et le genre humain tout entier en sont réduits à nous juger sur l'apparence, tandis que nous, nous nous jugeons infailliblement et par la plus certaine de toutes les sciences.

Le ridicule est la crainte de l'opinion dans les petites choses. La force du ridicule est tout entière dans cette supposition qu'il y a un goût commun, un type commun de ce qui sied et de ce qui convient, qui dirige les

hommes dans leurs jugements, et dans leurs plaisanteries même qui sont aussi des jugements à leur manière. Otez cette supposition, le ridicule tombe de lui-même, et la plaisanterie perd son aiguillon. Mais il est immortel, comme la distinction du bien et du mal, du beau et du laid, de ce qui convient et de ce qui ne convient pas.

Quand nous n'avons pas réussi dans quelque démarche entreprise pour notre intérêt et notre bonheur, nous éprouvons un sentiment de peine qu'on appelle le regret. Mais nous ne confondons pas le regret avec cet autre sentiment qui s'élève en notre âme, lorsque nous avons la conscience d'avoir fait une action moralement mauvaise. Ce sentiment est une peine aussi, mais d'une toute autre nature : c'est le remords, c'est le repentir. Que nous ayons perdu au jeu, par exemple, cela nous est désagréable : mais si, en gagnant, nous avons la conscience d'avoir trompé notre adversaire, nous éprouverions un sentiment bien différent.

Nous pourrions prolonger et varier ces aperçus et ces exemples. Nous en avons assez dit pour être autorisé à conclure que le langage humain et les sentiments qu'il exprime sont inexplicables, si l'on n'admet pas la distinction essentielle du bien et du mal, de la vertu et du crime, du crime fondé sur l'intérêt, de la vertu fondée sur le désintéressement.

Ébranlez cette distinction, et vous ébranlez la vie humaine et la société tout entière. Permettez-moi de prendre un exemple extrême, tragique et terrible. Voici un homme que l'on vient de juger. On l'a condamné à mort, on va l'exécuter, lui ôter la vie. Et pourquoi ? Placez-vous dans le système qui n'admet pas la distinction naturelle et essentielle du bien et du mal,

et pesez ce qu'il y a de stupidement atroce dans cet acte de la justice humaine. Qu'avait fait le condamné ? Évidemment une chose indifférente en soi. Car s'il n'y a pas d'autre distinction naturelle que celle du plaisir et de la peine, je défie qu'aucune action humaine, quelle qu'elle soit, puisse être qualifiée de criminelle sans la plus absurde inconséquence. Mais cette chose indifférente en elle-même, un certain nombre d'hommes, appelés législateurs, l'ont déclarée crime. Cette déclaration purement arbitraire n'a pas trouvé d'écho dans le cœur de cet homme. Il n'en a pu sentir la justice, puisqu'il n'y a rien de juste en soi. Il a donc fait sans aucun remords ce que cette déclaration interdisait arbitrairement. Le bourreau va lui prouver qu'il n'a pas réussi, mais non qu'il a agi contre la justice, car il n'y a point de justice. Le bourreau le tue, il ne l'éclaire point. Des deux côtés lutte d'intérêts, jeux de la force, toujours le fait, jamais le droit. Toute condamnation, soit à mort, soit à une peine quelconque suppose impérieusement, pour être autre chose qu'une répression de la violence par la violence, les quatre points suivants : 1° Qu'il y a une distinction essentielle entre le bien et le mal, le juste et l'injuste, et qu'à cette distinction est attachée pour tout être intelligent et libre l'obligation de se conformer au bien et à la justice ; 2° Que l'homme est un être intelligent et libre, capable de comprendre cette distinction et l'obligation qui l'accompagne, et d'y adhérer naturellement, indépendamment de toute convention et de toute loi positive ; capable aussi de résister aux tentations qui le portent au mal et à l'injustice et d'accomplir la loi sacrée de la justice naturelle ; 3° Que tout acte contraire à la justice mérite d'être réprimé par la force et même puni, en répara-

tion de la faute commise, et cela encore indépendamment de toute loi et de toute convention ; 4<sup>e</sup> Que l'homme reconnaît naturellement la distinction du mérite et du démérite des actions, comme il reconnaît celle du juste et de l'injuste, et qu'il sait que toute peine appliquée à cet acte injuste est elle-même de la plus stricte justice.

Voilà les fondements de la puissance de juger et de punir qui est la société elle-même. Ce n'est pas la société qui a fait ses principes à son usage ; ils lui sont bien antérieurs, ils sont contemporains de la pensée et de l'âme, et c'est sur eux que repose la société avec ses lois et ses institutions. Les lois sociales sont légitimes par leur rapport à ces lois éternelles. La plus grande force des institutions réside dans le respect que ces principes portent avec eux et qu'ils répandent sur tout ce qui en participe. L'éducation les développe, elle ne les crée pas. Ils dirigent le législateur qui fait la loi et le juge qui l'applique. Ils sont présents à l'accusé amené devant le tribunal ; ils inspirent toute juste sentence ; ils l'autorisent dans l'âme du condamné et dans celle du spectateur, et ils consacrent l'emploi de la contrainte nécessaire à son exécution. Otez un seul de ces principes, toute la justice humaine s'écroule, et n'est plus qu'un amas de conventions arbitraires que nul n'est obligé en conscience de respecter, qu'on peut violer sans remords, et qui ne se soutiennent que par l'appareil des supplices. Les décisions d'une pareille justice ne sont point des jugements véritables, mais des actes de violence, et la société civile n'est qu'une arène où les hommes se débattent sans devoirs et sans droits, sans autre objet que de se procurer le plus de jouissances possible, de les conquérir et de les assurer par la force

ou par la ruse, sauf à jeter sur tout cela le manteau de lois hypocrites.

Il est vrai, tel est l'aspect sous lequel le scepticisme nous fait considérer la société et la justice humaine, nous poussant par le désespoir à la révolte et au désordre, et nous ramenant par le désespoir encore à un tout autre joug que celui de la raison et de la vertu, à ce désordre réglé qu'on appelle le despotisme. Le spectacle des choses humaines, vu de sang-froid et sans esprit de système, est, grâce à Dieu, moins sombre. Sans doute, la société et la justice humaine ont encore bien des imperfections que le temps découvre et répare ; mais on peut dire qu'en général elles sont assises sur la vérité et sur l'équité naturelle. La preuve en est que partout la société subsiste, et même qu'elle se développe. D'ailleurs les faits, fussent-ils tels que le pinceau mélancolique d'un Pascal ou d'un Rousseau les représente, les faits ne sont pas tout : devant les faits est le droit ; et cette idée seule du droit, si elle est réelle, suffit pour renverser un système avilissant et sauver la dignité humaine. Or, l'idée du droit est-elle une chimère ? J'en appelle encore aux langues, à la conscience individuelle et à celle du genre humain : n'est-il pas vrai que partout on distingue le fait et le droit, le fait qui trop souvent peut-être, mais non pas toujours, comme on le dit, s'élève contre le droit ; et le droit qui dompte et règle le fait, ou proteste contre lui ? Quel est le mot qui retentit le plus dans les sociétés humaines ? N'est-ce pas celui du droit ? Cherchez une langue qui ne le contienne pas. De toutes parts la société est hérissée de droits. On distingue même le droit naturel et le droit positif, ce qui est légal et ce qui est équitable. On proclame que la force doit être au service du droit et non

le droit à la merci de la force. Les triomphes de la force, quelque part que nous les apercevions, soit sous nos yeux, soit à l'aide de l'histoire dans des siècles reculés, ou grâce à la publicité universelle par delà l'Océan et dans des continents étrangers, soulèvent l'indignation du spectateur ou du lecteur désintéressé. Au contraire, celui qui inscrit sur sa bannière le nom du droit, par cela seul nous intéresse ; nous faisons des vœux pour les droits méconnus ; la cause du droit, où que nous la supposions, est pour nous la cause de l'humanité. C'est donc un fait aussi, et un fait incontestable, qu'aux yeux de l'homme le fait n'est pas tout et que l'idée du droit est une idée universelle, gravée en caractères éclatants et ineffaçables, sinon encore dans le monde visible, au moins dans celui de la pensée et de l'âme ; et c'est de celui-là seul qu'il s'agit ; c'est aussi celui-là qui, à la longue, réforme et gouverne l'autre.

La conscience individuelle, conçue et transportée dans l'espèce entière, s'appelle le sens commun. C'est le sens commun qui a fait, qui soutient et qui développe les langues, les croyances naturelles et permanentes, la société et ses institutions fondamentales. Ce ne sont pas les grammairiens qui ont inventé les langues, ni les législateurs les sociétés, ni les philosophes les croyances générales. Ce qui a fait cela, ce n'est personne et c'est tout le monde : c'est le génie de l'humanité <sup>1</sup>.

1. Cousin avait déjà exprimé ailleurs sous une forme plus éloquente et plus poétique cette pensée que la philosophie ne fait que développer ce que l'instinct de l'humanité a trouvé spontanément : « La science philosophique est le compte sévère que la réflexion se rend à elle-même d'idées qu'elle n'a pas faites. . . . L'humanité en masse est spontanée et non réfléchie, l'humanité est inspirée. Le souffle divin qui est en elle lui révèle pour toujours et partout

Le sens commun est déposé dans ses œuvres. Toutes les langues et toutes les institutions humaines contiennent les idées et les sentiments que nous venons de rappeler et de décrire, et singulièrement la distinction du bien et du mal, de la justice et de l'injustice, de la volonté libre et du désir, du devoir et de l'intérêt, de la vertu et du bonheur, avec cette croyance profondément enracinée que le bonheur est une récompense due à la vertu, et que le crime en lui-même mérite d'être puni et appelle la réparation d'une juste souffrance.

Voilà ce qu'attestent les discours et les actions des hommes. Telles sont les notions sincères et impartiales, mais un peu confuses, un peu grossières du sens commun.

Ici commence le rôle de la philosophie. Elle a devant elle deux routes différentes ; elle peut faire de deux choses l'une : ou bien accepter les notions du sens commun, les éclaircir, par là les développer et les accroître, et fortifier, en les exprimant fidèlement, les croyances de l'humanité ; ou bien, préoccupée de tel ou tel principe, l'imposer aux données naturelles du sens commun, admettre celles qui sont conformes à ce principe, plier les autres artificiellement à celles-là,

toutes les vérités sous une forme ou sous une autre selon les temps ou selon les lieux. L'âme de l'humanité est une âme poétique qui découvre en elle-même les secrets des êtres et les exprime en des chants prophétiques qui retentissent d'âge en âge. A côté de l'humanité est la philosophie qui l'écoute, recueille ses paroles, les note pour ainsi dire, et quand le moment de l'inspiration est passé, les présente avec respect à l'artiste admirable qui n'avait pas la conscience de son génie, et qui souvent ne reconnaît pas son propre ouvrage (*Fragmens philosophiques*, préface, 1<sup>re</sup> édition, 1826, p. xiv). — Voir aussi sur la même question l'ingénieux écrit de Théodore Jouffroy : la philosophie et le sens commun (*Mélanges philosophiques*, p. iv) (P. J.).

ou les nier ouvertement ; c'est ce qu'on appelle faire un système<sup>1</sup>.

Les systèmes philosophiques ne sont pas la philosophie ; ils s'efforcent d'en réaliser l'idée, comme les institutions civiles s'efforcent de réaliser celle de la justice, comme les arts expriment de leur mieux la beauté infinie, comme les sciences poursuivent la science universelle. Les systèmes philosophiques sont nécessairement imparfaits, sans quoi il n'y en aurait jamais eu deux dans le monde. Heureux ceux qui passent ainsi en bien faisant, et qui répandent dans les esprits et dans les âmes, avec quelques erreurs innocentes, le goût sacré du vrai, du beau et du bien ! Mais les systèmes philosophiques suivent leur temps bien plus qu'ils ne le dirigent : ils reçoivent leur esprit des mains de leur siècle. Transportée en France vers la fin de la régence et sous le règne de Louis XV, la philosophie de Locke y a donné naissance à une école célèbre qui longtemps domina et qui subsiste encore parmi nous, protégée par de vieilles habitudes, mais en contradiction radicale avec nos institutions nouvelles et avec nos besoins nouveaux. Sorti du sein des tempêtes, nourri dans le berceau d'une révolution, élevé sous la mâle discipline du génie de la guerre, le xix<sup>e</sup> siècle ne peut reconnaître son image et retrouver ses instincts dans une philosophie née à l'ombre des délices de Versailles, admirablement faite pour la décrépitude d'une monarchie arbitraire, mais non pas

1. Le rôle de la philosophie n'est pas tout à fait aussi simple que le dit ici Victor Cousin. Il ne suffit pas en effet d'éclaircir et de développer le sens commun qui présente souvent une complexité très confuse de notions contradictoires. Le sens commun croit à la foi, à la morale du devoir et à celle de l'intérêt, à la raison et au sentiment. Il donne raison à tout le monde ; c'est à la philosophie à faire le partage (P. J.).

pour la vie laborieuse d'une jeune liberté environnée de périls. Pour nous, après avoir combattu la philosophie de la sensation dans la métaphysique qu'elle a substituée au cartésianisme, et dans la déplorable esthétique, aujourd'hui trop accréditée, sous laquelle a succombé notre grand art national, nous n'hésiterons pas à la combattre encore dans la morale qu'elle devait nécessairement produire, la morale de l'intérêt.

L'exposition et la réfutation de cette prétendue morale seront le sujet de la prochaine leçon.

Exposition de la doctrine de l'intérêt. — Ce qu'il y a de vrai dans cette doctrine. — Ses défauts. — 1<sup>o</sup> Elle confond la liberté et le désir, et par là abolit la liberté; 2<sup>o</sup> Elle ne peut expliquer la distinction fondamentale du bien et du mal; 3<sup>o</sup> Ni l'obligation et le devoir; 4<sup>o</sup> Ni le droit; 5<sup>o</sup> Ni le principe du mérite et du dé mérite. — Conséquences de la morale de l'intérêt; qu'elle ne peut admettre une Providence, et qu'elle conduit au despotisme.

La philosophie de la sensation partant d'un fait unique, la sensation agréable ou pénible, arrive nécessairement en morale à un principe unique, l'intérêt. Voici l'ensemble du système.

L'homme est sensible au plaisir et à la peine : il fuit l'une, il recherche l'autre. C'est là son premier instinct, et cet instinct ne l'abandonne jamais. Le plaisir peut changer d'objet, et se diversifier de mille manières ; mais quelque forme qu'il prenne, plaisir physique,

1. Sur la morale de l'intérêt, voyez PREMIERS ESSAIS, cours de 1817. *Du vrai principe de la morale*, p. 333-341, surtout PHILOSOPHIE SENSUALISTE, leçons IV<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup>, réfutation de la doctrine d'Helvétius et de Saint-Lambert.

plaisir intellectuel, plaisir moral, c'est toujours le plaisir que l'homme poursuit.

L'agréable généralisé, c'est l'utile ; et la plus grande somme de plaisir possible, quel qu'il soit, non plus concentré dans tel ou tel instant, mais réparti sur une certaine étendue de la durée, c'est le bonheur.

Le bonheur, comme le plaisir, est relatif à celui qui l'éprouve ; il est essentiellement personnel. C'est nous-mêmes, c'est nous seuls que nous aimons, en aimant le plaisir et le bonheur.

L'intérêt est ce ressort qui nous pousse à rechercher en toutes choses notre plaisir et notre bonheur.

Si le bonheur est le but unique de la vie, l'intérêt est le mobile unique de toutes nos actions.

L'homme n'est sensible qu'à son intérêt, mais il l'entend bien ou mal. Il faut bien de l'art pour être heureux. N'allons pas nous livrer à tous les plaisirs qui s'offrent à nous sur la route de la vie sans examiner si ces plaisirs ne cachent pas plus d'une douleur. Le plaisir présent n'est pas tout : il faut songer à l'avenir ; il faut savoir renoncer aux jouissances qui peuvent amener des regrets, et sacrifier le plaisir au bonheur, c'est-à-dire au plaisir encore mais plus durable et moins enivrant. Les plaisirs du corps ne sont pas les seuls : il y a d'autres plaisirs, ceux de l'esprit, ceux même de l'opinion : le sage les tempère les uns par les autres.

La morale de l'intérêt n'est pas autre chose que la morale du plaisir perfectionnée, substituant le bonheur au plaisir, l'utile à l'agréable, la prudence à la passion <sup>1</sup>. Elle admet comme le genre humain les mots

1. La morale du plaisir est la morale d'Aristippe, ou de l'école Cyrénéique.

de bien et de mal, de vertu et de vice, de mérite et de dé mérite, de peine et de récompense, mais elle les explique à sa manière. Le bien, c'est ce qui aux yeux de la raison est conforme à notre véritable intérêt, le mal, c'est ce qui y est contraire. La vertu est cette sagesse qui sait résister à l'entraînement des passions, discerne ce qui est vraiment utile, et marche sûrement au bonheur. Le vice est cet égarement d'esprit et de caractère qui sacrifie le bonheur à des plaisirs sans durée ou pleins de dangers. Le mérite et le dé mérite, la peine et la récompense sont les conséquences de la vertu et du vice : pour n'avoir pas su chercher le bonheur par le chemin de la sagesse, on est puni en ne l'atteignant pas. La morale de l'intérêt ne prétend ruiner aucun des devoirs consacrés par l'opinion commune ; elle établit que tous sont conformes à notre intérêt personnel, et c'est pour cela qu'ils sont des devoirs. Faire du bien aux autres hommes, c'est le plus sûr moyen qu'ils nous en fassent ; et c'est aussi le moyen d'acquiescer leur estime, leur bienveillance, leur sympathie, toujours agréables et souvent utiles. Le désintéressement lui-même a son explication. Sans doute il n'y a point de désintéressement au sens vul-

Elle enseigne qu'il faut rechercher toute espèce de plaisir et surtout le plaisir présent. La morale de l'intérêt est la morale d'Épicure. Elle enseigne qu'il faut choisir entre nos plaisirs. La première recommande le plaisir en mouvement (ἡδονή εν κινήσει), la seconde le plaisir stable (ἡδονή κατὰ στασιμότητα). Dans les temps modernes le plus savant défenseur et organisateur de la morale de l'utile a été Bentham, créateur de ce qu'il appelait l'arithmétique du plaisir, à savoir le choix et la combinaison des plaisirs, en tenant compte de la durée, de la vivacité et du nombre. Stuart Mill y joint la qualité (c'est-à-dire la délicatesse et la noblesse) : C'est une question de savoir si l'école utilitaire a le droit de faire entrer en ligne de compte la qualité dans le choix des plaisirs (Voir notre livre *La Morale*, ch. 1er. — Voir dans le *Cours de droit naturel* de Jouffroy la critique de Bentham, (P. J.).

gaire du mot, c'est-à-dire un sacrifice véritable de soi-même, ce qui est absurde, mais il y a le sacrifice d'un présent à un intérêt futur, d'une passion grossière et sensuelle à un plaisir plus noble et plus délicat. Quelquefois on se rend mal compte du plaisir que l'on poursuit, et faute de voir clair dans son propre cœur on invente cette chimère du désintéressement dont la nature humaine est incapable, et qu'elle ne peut même comprendre.

On voudra bien convenir que cette exposition de la morale de l'intérêt n'est pas chargée et qu'elle est fidèle.

Allons plus loin : reconnaissons que cette morale est une réaction extrême, mais jusqu'à un certain point légitime contre la rigueur excessive de la morale stoïque, et surtout de la morale ascétique qui étouffe la sensibilité au lieu de la régler, et pour sauver l'âme des passions lui commande un sacrifice de tous les instincts de la nature qui ressemble à un suicide.

L'homme n'est fait pour être ni un sublime esclave, comme Épicète, appliqué à bien supporter la mauvaise fortune sans s'efforcer de la surmonter, ni, comme Pascal ou sa sœur <sup>1</sup>, l'angélique habitant d'un cloître, appelant la mort comme une délivrance bienheureuse et la devançant par une continuelle pénitence et dans une adoration muette. Les passions ont leur raison dans les besoins de l'humanité. Supprimez les passions, plus d'excès, il est vrai, mais plus de ressort : faute de vents, le vaisseau ne marche plus et s'enfonce bientôt dans l'abîme. Supposez un être auquel manque l'amour de lui-même, l'instinct de la conservation, l'horreur de la souffrance, surtout l'horreur de la mort, qui n'ait de

1. JACQUELINE PASCAL, *l'Epilogue*, pp. 337-348.

goût ni pour le plaisir ni pour le bonheur, en un mot destitué de tout intérêt personnel, un tel être ne résistera pas longtemps aux innombrables causes de destruction qui l'environnent et qui l'assiègent ; il ne durera pas un jour. Jamais une seule famille, jamais la moindre société ne pourra se former ni se maintenir. Celui qui a fait l'homme n'a pas confié le soin de son ouvrage à la vertu seule, au dévouement et à une charité sublime : il a voulu que la durée et le développement de la race et de la société humaine fussent assis sur des fondements plus simples et plus sûrs, et voilà pourquoi il a donné à l'homme l'amour de soi, l'instinct de la conservation, le goût du plaisir et du bonheur, les passions qui animent la vie, l'espérance et la crainte, l'amour, l'ambition, l'intérêt personnel enfin, mobile puissant, permanent, universel, qui nous pousse à améliorer sans cesse notre condition sur la terre.

Ainsi nous ne contestons pas à la morale de l'intérêt la vérité de son principe : nous sommes convaincus que ce principe est très réel, et qu'il a sa raison d'être. La seule question que nous posons est celle-ci : le principe de l'intérêt est vrai en lui-même, mais n'y a-t-il pas aussi d'autres principes tout aussi vrais, tout aussi légitimes ? L'homme cherche le plaisir et le bonheur, mais n'y a-t-il pas en lui d'autres besoins, d'autres sentiments, aussi puissants, aussi vivaces ?

Tout comme l'existence du corps n'empêche point celle de l'âme, et réciproquement, de même dans l'ample sein de l'humanité et dans les profonds desseins de la divine Providence, les principes les plus différents ne s'excluent point.

La philosophie de la sensation en appelle sans cesse à l'expérience. Nous aussi nous invoquons l'expérience :

et c'est l'expérience qui nous a donné les faits certains rappelés dans la leçon précédente, et qui composent les premières notions du sens commun. Nous admettons les faits qui servent de fondement au système de l'intérêt, et nous repoussons le système. Les faits sont vrais dans leur juste portée : le système est faux en ce qu'il leur attribue une portée excessive ; et il est faux encore en ce qu'il nie d'autres faits tout aussi incontestables. Une saine philosophie tient pour sa loi première de recueillir tous les faits réels et de respecter les différences réelles aussi qui les distinguent. Ce qu'elle poursuit avant tout, ce n'est point l'unité ; c'est la vérité<sup>1</sup>. Loin de là, la morale de l'intérêt mutile la vérité : elle choisit parmi les faits ceux qui lui conviennent, et elle répudie tous les autres, lesquels sont précisément les éléments mêmes de la moralité. Exclusive et intolérante, elle nie ce qu'elle n'explique point : elle forme un tout bien lié, qui comme ouvrage d'art peut avoir son mérite, mais qui se brise en éclats dès qu'il vient à rencontrer la nature humaine avec ses diverses et incontestables puissances.

Nous allons faire voir que la morale de l'intérêt, issue de la philosophie de la sensation, est en contradiction avec un certain nombre de phénomènes que présente la nature humaine à quiconque l'interroge sans esprit de système.

1<sup>o</sup> Nous avons établi, non pas au nom d'un système, mais au nom de l'expérience la plus vulgaire, que l'humanité entière croit à l'existence en chacun de ses membres d'une certaine énergie qu'on appelle la liberté.

1. Sur le danger de chercher avant tout l'unité, voyez dans les *FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE*, notre *Examen des notions de M. Laromiguière*.

C'est parce qu'elle croit à la liberté dans l'individu qu'elle veut que cette liberté soit respectée et protégée dans la société. La liberté est un fait que la conscience de chacun de nous lui atteste, et qui de plus est enveloppé dans tous les phénomènes moraux que nous avons signalés, dans l'approbation et la désapprobation morale, dans l'estime et le mépris, dans l'admiration et l'indignation, dans le mérite et le démérite, dans la peine et la récompense. Demandons à la philosophie de la sensation et à la morale de l'intérêt ce qu'elles font de ce phénomène universel que supposent toutes les croyances de l'humanité et sur lequel roule la vie entière, privée et publique.

Tout système de morale, quel qu'il soit, qui contient, je ne dis pas une règle, mais un simple conseil, admet implicitement la liberté. Lorsque la morale de l'intérêt conseille à l'homme de sacrifier l'agréable à l'utile, elle admet apparemment que l'homme est libre de suivre ou de ne pas suivre le conseil. Mais en philosophie il ne suffit pas d'admettre un fait, il faut avoir le droit de l'admettre. Or, la plupart des moralistes de l'intérêt nient la liberté de l'homme, et nul n'a le droit de l'admettre dans un système qui tire l'âme humaine tout entière, toutes ses facultés comme toutes ses idées, de la seule sensation et de ses développements.

Quand une sensation agréable, après avoir charmé notre âme, la quitte et s'évanouit, l'âme éprouve une sorte de souffrance, un manque, un besoin : elle s'agite, elle s'inquiète. Cette inquiétude, d'abord vague et indécise, se détermine bientôt ; elle se porte vers l'objet qui nous a plu et dont l'absence nous fait souffrir. Ce mouvement de l'âme, plus ou moins vif, c'est le désir.

Y a-t-il dans le désir aucun des caractères de la li-

berté ? Qu'appelle-t-on être libre ? Chacun sait qu'il est libre, quand il sait qu'il est le maître de son action, qu'il peut la commencer, l'arrêter ou la continuer à son gré. Nous sommes libres, quand avant d'agir nous avons pris la résolution de le faire, sachant bien que nous pouvions prendre la résolution contraire. L'acte libre est celui dont, au témoignage infaillible de ma conscience, je sais que je suis la cause, et dont, à ce titre, je me reconnais responsable. Mille mouvements peuvent se produire en moi, et ces mouvements peuvent simuler des actes volontaires aux yeux de l'observateur extérieur ; mais je ne m'y trompe pas ; toute erreur est impossible à la conscience : elle distingue avec certitude tout mouvement non voulu, quel qu'il soit, d'un acte volontaire.

La vraie activité est l'activité volontaire et libre. Le désir en est juste l'opposé. Le désir, porté à son comble, c'est la passion ; mais la langue comme la conscience disent que l'homme est passif dans la passion ; et plus la passion est vive, plus ses mouvements sont impérieux, plus elle s'éloigne du type de la vraie activité où l'âme se possède et se gouverne elle-même.

Je ne suis pas plus libre dans le désir que dans la sensation qui le précède et le détermine. Si un objet agréable se présente à moi, puis-je ne pas en être

1. M. de Biran a résumé dans les lignes suivantes l'opposition de la volonté et du désir : « La volonté est concentrée dans les mêmes limites que le pouvoir ; le désir au contraire commence ou finit le pouvoir et embrasse tout le champ de notre activité. L'être moteur et libre ne veut qu'autant qu'il peut ; l'être passif ne désire ce qu'il ne peut pas qu'autant qu'il ne peut pas se le donner... nous désirons les choses dont nous ne disposons en aucune manière ; nous les souhaitons comme événements étrangers sur lesquels nous ne pouvons rien ; le désir est une sorte de prière adressée aux causes amies ou ennemies de notre existence. » M. de Biran, *Œuvres inédites*, nouvelle édition, tome II, p. 77 (P. J.).

agréablement ému ? Si c'est un objet pénible, puis je ne pas en être douloureusement affecté ? Et de même, quand cette sensation agréable a disparu, si la mémoire et l'imagination me la rappellent, puis-je ne pas souffrir de ne plus l'éprouver, puis-je ne pas ressentir le besoin de l'éprouver encore, et ne pas désirer plus ou moins ardemment l'objet qui seul peut apaiser l'inquiétude et la souffrance de mon âme ?

Observez bien ce qui se passe en vous dans le désir : vous y reconnaîtrez un élan aveugle qui, sans aucune délibération de votre part et sans intervention de votre volonté, s'élève ou tombe, s'accroît ou diminue. On ne désire pas et on ne cesse de désirer à volonté.

La volonté combat souvent le désir comme souvent aussi elle y cède ; elle n'est donc pas le désir. On ne se reproche pas les sensations que les objets envoient, ni même les désirs que ces sensations engendrent ; mais on se reproche le consentement de la volonté à ces désirs et les actes qui en sont la suite, car ces actes sont en notre pouvoir.

Le désir est si peu la volonté que souvent il l'abolit, et arrache à l'homme des actes ou plutôt des mouvements qu'il ne s'impute pas parce qu'ils ne sont pas des actes volontaires. C'est même le refuge de bien des accusés ; ils rejettent leurs fautes sur la violence du désir et de la passion qui ne les a pas laissés maîtres d'eux-mêmes.

Si le désir était le fondement de la volonté, plus le désir serait fort, plus nous serions libres. Évidemment, c'est le contraire qui est vrai. A mesure que la violence du désir augmente, la domination de l'homme sur lui-même diminue ; et à mesure que le désir s'affaiblit et

que la passion s'éteint, l'homme rentre en possession de lui-même.

Je ne dis pas que nous n'ayons aucune influence sur nos désirs. Pour que deux faits diffèrent, il n'est pas nécessaire qu'ils soient sans relation entre eux. En éloignant certains objets, ou même seulement en éloignant notre pensée du plaisir qu'ils nous peuvent donner, nous pouvons, jusqu'à un certain point, détourner et éluder les effets sensibles de ces objets, et échapper aux désirs qu'ils pourraient exciter en nous. On peut aussi, en s'entourant de certains objets, se ménager en quelque sorte et faire naître en soi des sensations et des désirs qui pour cela ne sont pas plus volontaires que ne serait volontaire l'impression faite sur nous par une pierre que nous nous serions jetée à nous-même. En cédant à ses désirs, on leur prête une nouvelle force, et on les modère par une habile résistance. On peut même quelque chose sur les organes du corps, et, en leur appliquant un régime approprié, on va jusqu'à modifier leurs fonctions. Tout cela prouve qu'il y a en nous un pouvoir différent des sens et du désir, qui, sans en disposer, exerce quelquefois sur eux une autorité indirecte.

La volonté dirige aussi l'intelligence, bien qu'elle ne soit pas l'intelligence. Vouloir et connaître sont deux choses essentiellement différentes. Nous ne jugeons pas comme nous voulons, mais selon les lois nécessaires du jugement et de l'entendement. La connaissance de la vérité n'est pas une résolution de la volonté. Ce n'est pas la volonté qui prononce, par exemple, que le corps est étendu, qu'il est dans l'espace, que tout phénomène a une cause, etc. Cependant la volonté peut beaucoup sur l'intelligence. C'est librement et volon-

tairement que nous travaillons, que nous accordons une attention plus ou moins longue, plus ou moins forte à certaines choses ; par conséquent c'est la volonté qui développe et accroît l'intelligence, comme elle pourrait la laisser languir et s'éteindre. Il faut donc avouer qu'il y a en nous un pouvoir suprême qui préside à toutes nos facultés, à l'intelligence comme à la sensibilité, qui s'en distingue et qui s'y mêle, les gouverne ou les livre à leur développement naturel, faisant paraître, dans son absence même, le caractère qui lui appartient, puisque l'homme qui en est privé avoue qu'il n'est plus maître de soi, qu'il n'est pas lui-même : tant il est vrai que la personne humaine réside particulièrement dans cette puissance éminente que l'on appelle la volonté<sup>1</sup>.

Singulière destinée de cette puissance si souvent méconnue et pourtant si manifeste ! Étrange confusion de la volonté et du désir, où se rencontrent les écoles les plus opposées, Spinoza, Malebranche et Condillac, la philosophie du xvii<sup>e</sup> siècle et celle du xviii<sup>e</sup>. L'une contemptrice de l'humanité, par une piété extrême et mal entendue, ôte à l'homme son activité propre pour la concentrer en Dieu<sup>2</sup> ; l'autre la transporte à la nature. Pur instrument de part et d'autre, l'homme n'est plus autre chose qu'un mode de Dieu ou un produit de la nature. Une fois que le désir est pris comme type de l'activité, c'en est fait de la liberté. Une philosophie moins systématique, en se conformant aux faits, arrive par le sens commun à des résultats meilleurs.

1. Sur la différence du désir, de l'intelligence et de la volonté, voyez plus haut 1<sup>re</sup> partie, p. 32 et la note, surtout FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE. Préface de la 1<sup>re</sup> édit. : *Leçons de Laromiguière* : *Introd. aux ouv. de M. de Biran*.

2. Voyez HISTOIRE GÉNÉRALE DE LA PHILOSOPHIE, leçon VIII et X.

En distinguant le phénomène passif du désir de la puissance de se déterminer librement, elle restitue la vraie activité qui caractérise la personne humaine. La volonté est le signe infailible et la vertu propre d'un être réel et effectif : car comment ce qui ne serait qu'un mode d'un autre être trouverait-il dans son être emprunté une puissance capable de vouloir et de produire des actes dont il se sentirait la cause, et la cause responsable ?

Si la philosophie de la sensation, en partant d'un phénomène passif, ne peut expliquer la vraie activité, l'activité volontaire et libre, nous pourrions considérer comme démontré que cette même philosophie ne peut donner une vraie morale ; car toute morale suppose la liberté. Pour imposer des règles de conduite à un être, il faut que cet être soit capable de les accomplir ou de les violer. Ce qui fait le bien et le mal d'une action, ce n'est pas l'action même, c'est l'intention qui l'a déterminée. Devant tout tribunal équitable, le crime est dans l'intention, et c'est à l'intention que s'attache la punition. Où donc la liberté manque, où il n'y a plus que le désir et la passion, nulle ombre même de moralité ne subsiste. Mais nous ne voulons pas écarter par la question préalable la morale de la sensation. Nous allons examiner en lui-même le principe qu'elle pose, et faire voir qu'on ne peut tirer de ce principe ni l'idée du bien et du mal, ni aucune des idées morales qui se rattachent à celle-là.

2<sup>o</sup> Suivant la philosophie de la sensation, le bien n'est autre chose que l'utile. En substituant l'utile à l'agréable, sans changer de principe, on s'est ménagé un refuge commode contre beaucoup de difficultés ; car on pourra toujours distinguer l'intérêt bien en-

tendu de l'intérêt apparent et vulgaire. Mais même sous cette forme un peu plus raffinée, la doctrine que nous examinons ne détruit pas moins la distinction du bien et du mal<sup>1</sup>.

Si l'utilité est la mesure unique de la bonté des actions, je ne dois considérer qu'une chose quand on me propose une action à faire : quels avantages peuvent en résulter pour moi ?

Ainsi je suppose que tout à coup un ami, dont l'innocence m'est connue, tombe dans la disgrâce ou d'un roi ou de l'opinion, maîtresse plus jalouse et plus impérieuse que tous les rois, et qu'il y ait du danger à lui rester fidèle et de l'avantage à me séparer de lui ; si d'un côté le danger est certain et si de l'autre l'avantage est infaillible, il est clair que je dois ou abandonner mon ami malheureux ou renoncer au principe de l'intérêt, de l'intérêt bien entendu.

Mais on me dira : songez à l'incertitude des choses humaines ; pensez que le malheur peut vous atteindre aussi, et n'abandonnez pas votre ami, dans la crainte qu'on ne vous abandonne un jour.

Je réponds : d'abord c'est l'avenir qui est incertain, mais le présent est certain : si je puis retirer de grands, d'évidents avantages d'une action, il serait absurde de les sacrifier à la chance d'un malheur possible. D'ailleurs, selon moi, toutes les chances de l'avenir sont en ma faveur : c'est là l'hypothèse que nous avons faite.

1. La réfutation suivante de la morale utilitaire très neuve en France à l'époque où V. Cousin la développait dans sa chaire de la Sorbonne, n'est que la reproduction sous forme plus populaire de la réfutation de Kant dans la *Critique de la raison pratique* (trad. franç. de Jules Barni, pp. 183 te suiv.). (P. J.)

Ne me parlez pas de l'opinion publique. Si l'intérêt personnel est le seul principe raisonnable, la raison publique doit être avec moi. Si elle était contre moi, ce serait une objection contre la vérité du principe. Car comment un principe vrai, raisonnablement appliqué, révolterait-il la conscience publique ?

Ne m'opposez pas non plus le remords. Quel remords puis-je éprouver d'avoir suivi la vérité, si le principe de l'intérêt est en effet la vérité ? Au contraire, j'en devrai ressentir de la satisfaction.

Restent les récompenses et les peines de l'autre vie. Mais comment croire à une autre vie dans un système qui renferme la connaissance humaine dans les limites de la sensation transformée ?

Je n'ai donc aucun motif pour garder la fidélité à un ami. Et cependant cette fidélité, le genre humain me l'impose ; et si j'y manque, je suis déshonoré.

Si le bonheur est le but suprême, le bien et le mal n'est pas dans l'acte lui-même, mais dans ses résultats heureux ou funestes.

Fontenelle voyant mener un homme au supplice, disait : « Voilà un homme qui a mal calculé. » D'où il suit que si cet homme, en faisant ce qu'il a fait, eût échappé au supplice, il aurait bien calculé, et que sa conduite eût été louable. L'action devient donc bonne ou mauvaise selon l'événement. Tout acte est de soi indifférent, et c'est le sort qui le qualifie.

Si l'honnête n'est que l'utile, le génie du calcul est la sagesse par excellence ; que dis-je ? c'est la vertu !

Mais ce génie n'est point à la portée de tout le monde. Il suppose, avec une longue expérience de la vie, un coup d'œil sûr, capable de discerner toutes les conséquences des actions, une tête assez forte et assez

vaste pour embrasser et peser leurs chances diverses. Le jeune homme, l'ignorant, le pauvre d'esprit ne pourront pas distinguer le bien et le mal, l'honnête et le déshonnête. Et même en supposant la prudence la plus consommée, quelle place ne reste-t-il pas au hasard et à l'imprévu, dans la profonde obscurité des choses humaines ! En vérité, dans le système de l'intérêt bien entendu, il faut une grande science pour être honnête homme. Il en faut beaucoup moins à la vertu ordinaire, dont la devise a toujours été : Fais ce que dois, advienne que pourra<sup>1</sup>. Mais ce principe est

1. PHILOSOPHIE SENSUALISTE, leçon vi<sup>e</sup>, *Helvétius*, p. 159 :

Dans la doctrine de l'intérêt, tout homme cherche l'utile, mais n'est pas sûr de l'atteindre. Il peut, à force de prudence et de combinaisons profondes, accroître en sa faveur les chances de succès, il est impossible qu'il n'en reste pas quelques-unes contre lui ; il ne poursuit donc jamais qu'un résultat probable. Au contraire, dans la doctrine du devoir, je suis toujours sûr d'atteindre le dernier but que je me propose, le bien moral. Je hasarde ma vie pour sauver mon semblable ; si, par malheur, je manque ce but, il en est un autre qui ne m'échappe pas, qui ne peut pas m'échapper : j'ai voulu le bien, je l'ai accompli. Le bien moral, étant surtout dans l'intention vertueuse, est toujours en mon pouvoir et à ma portée ; quant au bien matériel qui peut résulter de l'action elle-même, la Providence seule en dispose absolument. Félicitons-nous qu'elle ait placé notre destinée morale entre nos mains, en la faisant dépendre du bien et non de l'utile. La volonté, pour agir dans les épreuves pénibles de la vie, a besoin d'être soutenue par la certitude. Qui serait disposé à donner son sang pour un but incertain ? Le succès est un problème compliqué qui pour être résolu exige toute la puissance du calcul des probabilités. Quel travail et quelles incertitudes entraîne un pareil calcul ! Le doute est une bien triste préparation à l'action. Mais quand on se propose avant tout de faire son devoir, on agit sans aucune perplexité. Fais ce que dois, advienne que pourra, est une devise qui ne trompe pas. Avec un tel but, on est assuré de ne jamais le poursuivre en vain. »

précisément le contre-pied du principe de l'intérêt. Il faut choisir entre eux. Si l'intérêt est le principe unique avoué par la raison, le désintéressement est un mensonge et un délire, et à la lettre un monstre incompréhensible dans la nature humaine bien ordonnée.

Et pourtant l'humanité parle de désintéressement, et par là elle n'entend nullement ce savant égoïsme qui se prive d'un plaisir pour un plaisir plus sûr ou plus délicat ou plus durable. Personne n'a jamais cru que ce fût la nature ou le degré du plaisir recherché qui constituât le désintéressement. On n'accorde ce nom qu'au sacrifice d'un intérêt, quel qu'il soit, à un motif pur de tout intérêt. Et non seulement le genre humain entend ainsi le désintéressement, mais il croit qu'un tel désintéressement existe ; il en croit l'âme humaine capable. Il admire le dévouement de Régulus, parce qu'il ne voit pas quel intérêt a pu pousser ce grand homme à aller chercher loin de sa patrie, chez des ennemis cruels, une mort affreuse, quand il aurait pu vivre tranquille et même honoré au milieu de sa famille et de ses concitoyens.

Mais la gloire, dira-t-on, la passion de la gloire, voilà ce qui a inspiré Régulus ; c'est donc encore l'intérêt qui explique l'apparent égoïsme du vieux Romain. Convenez qu'alors cette manière d'entendre son intérêt est absurde jusqu'au ridicule, et que les héros sont des égoïstes bien maladroits et bien inconséquents. Au lieu d'élever des statues, avec le genre humain abusé, à Régulus, à d'Assas, à saint Vincent de Paul, la vraie philosophie les doit renvoyer aux Petites-Maisons, pour qu'un bon régime les guérisse de la générosité, de la charité, de la grandeur d'âme, et les ramène à l'état

sain, à l'état normal, celui où l'homme ne pense qu'à soi, et ne connaît d'autre loi, d'autre principe d'action que son intérêt.

3° S'il n'y a pas de liberté, s'il n'y a pas de distinction essentielle entre le bien et le mal, s'il n'y a que de l'intérêt bien ou mal entendu, il ne peut pas y avoir d'obligation.

Il est d'abord trop évident que l'obligation suppose un être capable de l'accomplir, que le devoir ne s'applique qu'à un être libre. Ensuite la nature de l'obligation est telle que, si nous y manquons, nous nous sentons coupables, tandis que si, au lieu de bien entendre notre intérêt, nous l'avons mal entendu, il ne s'ensuit qu'une seule chose, c'est que nous sommes malheureux. Mais être coupable et être malheureux, est-ce donc la même chose ? Il y a là deux idées radicalement différentes. Vous pouvez me conseiller de bien entendre mon intérêt, sous peine de tomber dans quelque malheur, vous ne pouvez pas me commander de voir clair dans mon intérêt sous peine de crime.

On n'a jamais considéré l'imprudence comme un crime. Quand on l'accuse moralement, c'est bien moins comme étant nuisible que comme attestant des vices de l'âme, la légèreté, la présomption, la faiblesse.

Ainsi que nous l'avons dit, notre vrai intérêt est souvent du discernement le plus difficile. L'obligation est toujours immédiate et manifeste. En vain le désir et la passion la combattent ; en vain le raisonnement que la passion traîne à sa suite, comme un esclave docile, tente de l'étouffer sous un amas de sophismes : il suffit de l'instinct de la conscience, d'un cri de l'âme, d'une intuition vive et sûre de la raison, si différente du rai-

sonnement, pour repousser tous les sophismes et faire paraître l'obligation.

Quelque pressantes que puissent être les sollicitations de l'intérêt, on peut toujours entrer en contestation et en arrangement avec lui. Il y a mille manières d'être heureux. Vous m'assurez qu'en me conduisant de telle façon, j'arriverai à la fortune. Oui, mais j'aime mieux le repos que la fortune, et au seul point de vue du bonheur, l'activité n'est pas meilleure que la paresse. Rien n'est plus malaisé que de conseiller quelqu'un sur son intérêt : rien de plus aisé en fait d'honneur.

Après tout, dans la pratique, l'utile se résout dans l'agréable, c'est-à-dire dans le plaisir. Or, en fait de plaisir, tout dépend de l'humeur et du tempérament. Dès qu'il n'y a ni bien ni mal en soi, il n'y a pas de plaisirs plus ou moins nobles, plus ou moins relevés : il n'y a que des plaisirs qui nous agréent plus ou moins. Cela tient à la nature de chacun de nous. Voilà pourquoi l'intérêt est si capricieux. Chacun l'entend comme il lui plaît, parce que chacun est juge de ce qui lui plaît. L'un est plus touché des plaisirs des sens, l'autre des plaisirs de l'esprit ou du cœur. A celui-ci la passion de la gloire tient lieu des plaisirs des sens ; à celui-là le plaisir de la domination paraît bien supérieur à celui de la gloire. Chaque homme a ses passions propres ; chaque homme a donc une manière à lui d'entendre son intérêt ; et même mon intérêt d'aujourd'hui n'est pas mon intérêt de demain. Les révolutions de la santé, l'âge, les événements apportent dans nos goûts, dans nos humeurs, de grandes modifications. Nous changeons perpétuellement nous-mêmes, et avec nous changent nos désirs et nos intérêts.

Il n'en est point ainsi de l'obligation. Elle n'est point, ou elle est absolue. L'idée d'obligation implique celle de quelque chose d'inflexible. Cela seul est un devoir dont on ne peut être délié sous aucun prétexte, et qui l'est pour tous au même titre. Il est une chose devant laquelle tous les caprices de mon esprit, de mon imagination, de ma sensibilité, doivent disparaître, c'est l'idée du bien, avec l'obligation qu'elle entraîne. A ce commandement suprême, je ne puis opposer ni mon humeur, ni les circonstances, ni même les difficultés. Cette loi n'admet ni délai, ni accommodement, ni excuse. Dès qu'elle parle, soit à vous, soit à moi, en quelque lieu, en quelque circonstance, en quelque disposition, que nous soyons, il ne nous reste qu'à obéir. Nous pouvons ne pas obéir, car nous sommes libres ; mais toute désobéissance à la loi nous paraît à nous-mêmes une faute plus ou moins grave, un mauvais emploi de notre liberté. Et la loi violée a la sanction pénale immédiate dans le remords qu'elle nous inflige.

La seule peine qu'entraînent pour nous les conseils de la prudence, plus ou moins bien compris, plus ou moins bien suivis, c'est, en fin de compte, plus ou moins de bonheur et de malheur. Or, je vous prie, suis-je obligé d'être heureux ? L'obligation peut-elle tomber sur le bonheur, c'est-à-dire sur une chose qu'il m'est également impossible de ne pas toujours rechercher et d'obtenir à volonté ? Si je suis obligé, il faut qu'il soit en ma puissance de remplir l'obligation imposée. Mais ma liberté ne peut pas grand'chose sur le bonheur, qui dépend de mille circonstances indépendantes de moi, tandis qu'elle peut tout sur la vertu, car la vertu n'est qu'un emploi de la liberté. De plus, le bonheur n'est en soi moralement ni meilleur, ni pire

que le malheur. Si j'entends mal mon intérêt, j'en suis puni par le regret, non par le remords. Le malheur peut m'accabler ; il ne m'avilit point, s'il n'est pas la suite de quelque vice de l'âme.

Ce n'est pas que nous voulions renouveler le stoïcisme antique et dire à la douleur : tu n'es pas un mal. Non, nous conseillons fort d'éviter la douleur autant qu'on le peut, de bien entendre son intérêt, de fuir le malheur et de rechercher le bonheur. Nous faisons grand cas de la prudence. Nous voulons établir seulement que le bonheur est une chose et que la vertu en est une autre ; que l'homme aspire nécessairement au bonheur, mais qu'il n'est obligé qu'à la vertu, et que, par conséquent, à côté et au-dessus de l'intérêt bien entendu est une loi morale, c'est-à-dire, comme la conscience l'atteste et comme le genre humain tout entier l'avoue, une prescription impérieuse à laquelle on ne peut se dérober volontairement sans crime et sans honte.

4<sup>e</sup> Si l'intérêt ne rend pas compte de l'idée de devoir, par une conséquence nécessaire, il ne rend pas compte davantage de celle de droit ; car le devoir et le droit se supposent réciproquement.

Il ne faut pas confondre la puissance et le droit. Un être pourrait avoir une puissance immense, celle de l'ouragan, de la foudre, celle d'une des forces de la nature ; s'il n'y joint la liberté, il n'est qu'une chose redoutable et terrible, il n'est point une personne : il peut inspirer au plus haut degré la crainte et l'espérance : il n'a pas droit au respect ; on n'a pas de devoirs envers lui.

Le devoir et le droit sont frères. Leur mère commune est la liberté. Ils naissent le même jour, ils se

développent et ils périssent ensemble. On pourrait même dire que le droit et le devoir ne font qu'un, et sont le même être envisagé de deux côtés différents. Qu'est-ce, en effet, que mon droit à votre respect, sinon le devoir que vous avez de me respecter, parce que je suis un être libre? Mais vous-même vous êtes un être libre, et le fondement de mon droit et de votre devoir devient pour vous le fondement d'un droit égal et en moi d'un égal devoir<sup>1</sup>.

Je dis égal de l'égalité la plus rigoureuse, car la liberté, et la liberté seule, est égale à elle-même. Tout le reste est divers; par tout le reste, les hommes diffèrent; car la ressemblance est encore de la différence. Comme il n'y a pas deux feuilles qui soient les mêmes, il n'y a pas deux hommes absolument les mêmes par le corps, par les sens, par l'esprit, par le cœur. Mais il n'est pas possible de concevoir de différence entre le libre arbitre d'un homme et le libre arbitre d'un autre. Je suis libre ou je ne le suis pas. Si je le suis, je le suis autant que vous, et vous l'êtes autant que moi. Il n'y a pas là de plus ou de moins. On est une personne morale tout autant et au même titre qu'une autre personne morale. La volonté, qui est le siège de la liberté, est la même dans tous les hommes. Elle peut avoir à son service des instruments différents, des puissances différentes et par conséquent inégales, soit matérielles, soit spirituelles. Mais les puissances dont la volonté dispose ne sont pas elle<sup>2</sup>, car elle n'en dispose point d'une manière absolue. Le seul pouvoir libre est celui de la volonté, mais celui-

1. Voyez plus bas le développement de l'idée du droit, leçons xiv et xv.

2. Voyez plus bas, leçon xiv, la théorie de la liberté.

là l'est essentiellement. Si la volonté reconnaît des lois, ces lois ne sont pas des mobiles, des ressorts qui la meuvent : ce sont des lois idéales, celle de la justice par exemple ; la volonté reconnaît cette loi, et en même temps elle a la conscience de pouvoir s'y conformer ou l'enfreindre, ne faisant l'un qu'avec la conscience de pouvoir faire l'autre, et réciproquement. Là est le type de la liberté, et en même temps de la vraie égalité ; toute autre est un mensonge. Il n'est pas vrai que les hommes aient le droit d'être également riches, beaux, robustes, de jouir également en un mot, d'être également heureux ; car ils diffèrent originellement et nécessairement par tous les points de leur nature qui correspondent au plaisir, à la richesse, au bonheur. Dieu nous a faits avec des puissances inégales pour toutes choses. Ici l'égalité est contre la nature, et contre l'ordre éternel ; car la diversité et la différence sont, tout aussi bien que l'harmonie, la loi de la création. Rêver une telle égalité est une méprise étrange, un égarement déplorable. La fausse égalité est l'idole des esprits et des cœurs mal faits, de l'égoïsme inquiet et ambitieux. La vraie égalité accepte sans honte toutes les inégalités extérieures que Dieu a faites, et qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme d'effacer. La noble liberté n'a rien à démêler avec les furies de l'orgueil et de l'envie. Comme elle n'aspire point à la domination, de même et en vertu du même principe elle n'aspire point davantage à une égalité chimérique d'esprit, de beauté, de fortune, de jouissances. D'ailleurs, cette égalité-là fût-elle possible, serait de peu de prix à ses yeux, elle demande quelque chose de bien autrement grand que le plaisir, la fortune, le rang, à savoir, le respect. Le respect, un res-

pect égal du droit sacré d'être libre dans tout ce qui constitue la personne, cette personne qui est vraiment l'homme ; voilà ce que la liberté et avec elle, la vraie égalité réclament, ou plutôt commandent impérieusement. Il ne faut pas confondre le respect avec les hommages. Je rends hommage au génie et à la beauté. Je respecte l'humanité seule, et, par là, j'entends toutes les natures libres, car tout ce qui n'est pas libre dans l'homme lui est étranger. L'homme est donc l'égal de l'homme précisément par tout ce qui le fait homme, et le règne de l'égalité véritable n'exige de la part de tous que le respect même de ce que chacun possède également en soi, et le jeune et le vieux, et le laid et le beau, et le riche et le pauvre, et l'homme de génie et l'homme médiocre, et la femme et l'homme, tout ce qui a la conscience d'être une personne et non une chose. Le respect égal de la liberté commune est le principe à la fois du devoir et du droit : c'est la vertu de chacun et c'est la sécurité de tous ; par un accord admirable, c'est la dignité parmi les hommes et c'est aussi la paix sur la terre. Telle est la grande et sainte image de la liberté et de l'égalité, qui a fait battre le cœur de nos pères, celui de tout ce qu'il y a eu d'hommes vertueux et éclairés, de vrais amis de l'humanité. Tel est l'idéal que la vraie philosophie poursuit à travers les siècles, depuis les rêves généreux d'un Platon jusqu'aux solides conceptions d'un Montesquieu, depuis la première législation libérale de la plus petite cité de la Grèce jusqu'à notre immortelle déclaration des droits.

La philosophie de la sensation part d'un principe qui la condamne à des conséquences aussi désastreuses que celle du principe de la liberté sont bienfaisantes.

En confondant la volonté avec le désir, elle justifie la passion qui est le désir dans toute sa force, la passion qui est précisément le contraire de la liberté. Elle déchaîne ainsi tous les désirs et toutes les passions ; elle ôte tout frein à l'imagination et au cœur ; elle rend chaque homme bien moins heureux de ce qu'il possède que misérable de ce qui lui manque : elle lui fait regarder son voisin d'un œil d'envie ou de mépris, et pousse incessamment la société vers l'anarchie ou vers la tyrannie. Où voulez-vous, en effet, que conduise l'intérêt à la suite du désir ? Mon désir est certainement d'être le plus heureux possible. Mon intérêt est de chercher à l'être par tous les moyens, quels qu'ils soient, sous cette seule réserve qu'ils ne soient pas contraires à leur fin. Si je suis né le premier des hommes, le plus riche, le plus beau, le plus puissant, etc., je ferai tout pour conserver les avantages que j'ai reçus. Si le sort m'a fait naître dans un rang peu relevé, avec une fortune médiocre, des talents bornés et des désirs immenses ; car, on ne peut trop le redire, le désir aspire à l'infini en tout genre ; je ferai tout pour sortir de la foule, pour augmenter mon pouvoir, ma fortune, mes jouissances. Malheureux de ma place en ce monde, pour la changer, je rêve, j'appelle les bouleversements, il est vrai, sans enthousiasme et sans fanatisme politique, car l'intérêt seul ne produit pas ces nobles folies, mais sous l'aiguillon brûlant de la vanité et de l'ambition. Me voilà donc arrivé à la fortune et au pouvoir, l'intérêt réclame alors la sécurité, comme auparavant il invoquait l'agitation. Le besoin de la sécurité me ramène de l'anarchie à l'amour de l'ordre, pourvu que l'ordre soit à mon profit, je deviens tyran si je puis, ou serviteur doré du tyran. Contre

l'anarchie et la tyrannie, ces deux fléaux de la liberté, le seul rempart est le sentiment universel du droit, fondé sur la ferme distinction du bien et du mal, du juste et de l'utile, de l'honnête et de l'agréable, de la vertu et de l'intérêt, de la volonté et du désir, de la sensation et de la conscience.

5° Signalons encore une des conséquences nécessaires de la doctrine de l'intérêt.

Un être libre, en possession de la règle sacrée de la justice, ne peut la violer, sachant qu'il doit et qu'il peut la suivre, sans reconnaître immédiatement qu'il mérite une punition. L'idée de la peine n'est pas une idée artificielle, empruntée aux calculs profonds des législateurs ; ce sont les législations qui reposent sur l'idée naturelle de la peine. Cette idée, correspondant à celle de la liberté et de la justice, manque nécessairement où les deux premières ne sont pas. Celui qui obéit, et qui obéit fatalement à ses désirs, à l'attrait du plaisir et du bonheur, en supposant qu'il fasse, sans aucun autre motif que son intérêt, un acte conforme, extérieurement du moins, à la règle de la justice, a-t-il quelque mérite à faire une action pareille ? Pas le moins du monde. La conscience ne lui attribue aucun mérite, et nul ne lui doit ni remerciement ni récompense, car il n'a pensé qu'à lui-même. D'autre part, s'il nuit aux autres en voulant se servir, il ne se sent pas coupable, et ni lui ni personne ne peut dire qu'il ait mérité une punition. Un être libre qui veut ce qu'il fait, qui a une loi, et peut s'y conformer ou l'enfreindre, est seul responsable de ses actes. Mais quelle responsabilité peut-il y avoir dans l'absence de la liberté et d'une règle de justice reconnue et acceptée ? L'homme de la sensation et du désir tend à son bien

propre sous la loi de l'intérêt, comme la pierre est poussée vers le centre de la terre, sous la loi de la gravitation, comme l'aiguille aimantée se tourne vers le nord. L'homme peut s'égarer dans la poursuite de son intérêt. En ce cas qu'y a-t-il à faire ? C'est, à ce qu'il semble, de le remettre dans le bon chemin. Au lieu de cela, on le punit. Et de quoi, je vous prie ? De s'être trompé. Mais l'erreur mérite un conseil, non une punition. La punition pas plus que la récompense, n'a de sens moral dans le système de l'intérêt. La peine n'est plus qu'un acte de défense personnelle de la société ; c'est un exemple qu'elle donne pour inspirer une terreur salutaire. Ces motifs sont excellents, si on ajoute que cette peine est juste en soi, qu'elle est méritée et qu'elle s'applique légitimement à l'action commise. Otez cela, les autres motifs perdent leur autorité, et il ne reste qu'un exercice de la force destitué de toute moralité. Alors on ne punit pas le coupable ; on le frappe ou même on le tue, comme on tue sans scrupule l'animal qui nuit au lieu de servir. Le condamné ne courbe pas la tête sous la sainte réparation due à la justice, mais sous le poids des fers ou le coup de la hache. Le châtement n'est pas une satisfaction légitime, une expiation qui, comprise par le coupable, le réconcilie à ses propres yeux avec l'ordre qu'il a violé. C'est un orage auquel il n'a pu échapper ; c'est un coup de foudre qui tombe sur lui ; c'est une force plus puissante que la sienne, qui vient à bout de lui et qui le terrasse. L'appareil du châtement public agit sans doute sur l'imagination des peuples ; mais il n'éclaire pas leur raison, il ne parle pas à leur conscience ; il les intimide peut-être, il ne les améliore point. De même la récompense n'est qu'un attrait de plus ajouté

à tous les autres. Comme il n'y a pas de mérite à proprement parler, la récompense est tout simplement un avantage qu'on désire, qu'on dispute et qu'on obtient sans y attacher aucune idée morale. Ainsi se dégrade et s'efface la grande institution, naturelle et divine, de la récompense de la vertu par le bonheur, et de la réparation de la faute par une souffrance proportionnée<sup>1</sup>.

Nous pouvons donc tirer cette conclusion sans craindre qu'elle soit contredite ni par l'analyse, ni par la dialectique : la doctrine de l'intérêt est incompatible avec les faits les plus certains, avec les convictions les plus assurées de l'humanité. Ajoutons que cette doctrine n'est pas moins incompatible avec l'espérance d'un autre monde où le principe de la justice sera mieux réalisé que dans celui-ci.

Nous ne rechercherons pas si la métaphysique sensualiste peut arriver à un être infini, auteur de l'univers et de l'homme. Nous sommes très persuadé qu'elle ne le peut. Car toute preuve de l'existence de Dieu suppose dans l'esprit humain des principes dont la sensation ne rend pas compte : par exemple, le principe universel et nécessaire des causes, sans lequel on n'aurait pas le besoin de chercher ni le pouvoir de trouver la cause de quoi que ce soit<sup>2</sup>. Tout ce que nous voulons établir ici, c'est que dans le système de l'intérêt l'homme, ne possédant aucun attribut vraiment moral, n'a pas le droit de mettre en Dieu ce dont il ne trouve aucune trace ni dans le monde ni en lui-même. Le Dieu de la morale de l'intérêt doit être analogue à l'homme de cette même morale. Comment lui attri-

1. Voyez la leçon précédente, et les leçons xiv et xv.

2. 1re partie, Ire leçon.

buerait-elle la justice et l'amour, j'entends l'amour désintéressé, dont elle n'a pas la moindre idée ? Le Dieu qu'elle peut admettre s'aime lui-même et n'aime que lui. Et réciproquement, ne le considérant pas comme le principe suprême de la charité et de la justice, nous ne pouvons ni l'aimer ni l'honorer, et le seul culte que nous puissions lui rendre est celui de la crainte que sa toute-puissance nous inspire.

Quelle sainte espérance pourrions-nous donc fonder sur un tel Dieu ? Et nous qui avons quelque temps rampé sur cette terre, ne pensant qu'à nous-mêmes, ne cherchant que le plaisir et un bonheur misérable, quelles souffrances noblement supportées pour la justice, quels efforts généreux pour maintenir et développer la dignité de notre âme, quelles tendresses vertueuses pour d'autres âmes pouvons-nous offrir au père de l'humanité comme des titres à sa justice miséricordieuse ? Le principe qui persuade le mieux au genre humain l'immortalité de l'âme est encore le principe nécessaire du mérite et du démérite, qui ne trouvant pas ici-bas son exacte satisfaction, et devant la trouver pourtant, nous inspire d'en appeler à un Dieu qui n'a pas mis dans nos cœurs la loi de la justice pour la violer lui-même à notre égard<sup>1</sup>. Or, nous venons de le voir, la morale de l'intérêt détruit le principe du mérite et du démérite et dans ce monde et partout ailleurs. Ainsi, nul regard au delà de cette terre : nul recours à un juge tout-puissant, tout juste et tout bon, contre les jeux du sort et les imperfections de la justice humaine. Tout s'achève pour l'homme entre la naissance et la mort, en dépit des instincts et

1. Voyez plus bas, leçon xvi.

des pressentiments de son cœur et même des principes de sa raison.

Les disciples d'Helvétius se feront gloire peut-être d'avoir affranchi l'humanité de craintes et d'espérances qui la détournent de ses vrais intérêts. C'est un service que le genre humain appréciera. Mais puisqu'ils renferment toute notre destinée en ce monde, demandons-leur quel sort si digne d'envie ils nous y réservent, quel ordre social ils chargent de notre bonheur, quelle politique enfin dérive de leur morale <sup>1</sup>.

Vous le savez déjà. Nous avons démontré que la philosophie de la sensation ne connaît ni la vraie liberté ni le droit véritable. Qu'est-ce en effet pour cette philosophie que la volonté ? C'est le désir. Qu'est-ce alors que le droit ? Le pouvoir de satisfaire ses désirs. A ce compte, l'homme n'est pas libre, et le droit c'est la force.

Encore une fois, rien n'appartient moins à l'homme que le désir. Le désir vient du besoin que l'homme ne fait pas, mais qu'il subit. Il subit de même le désir. Réduire la volonté au désir, c'est anéantir la liberté ; c'est pis encore, c'est la mettre où elle n'est pas ; c'est créer une liberté mensongère qui devient un instrument de crime et de misère. Appeler l'homme à une telle liberté, c'est ouvrir son âme à des désirs infinis, qu'il lui est impossible de satisfaire. Le désir est de sa nature sans limites, et notre pouvoir est très limité. Si nous étions seuls dans le monde, nous serions déjà fort en peine de satisfaire tous nos désirs. Mais nous som-

1. Sur la politique qui dérive de la philosophie de la sensation, voyez les trois leçons que nous avons consacrées à l'exposition et à la réfutation de la doctrine de Hobbes, PHILOSOPHIE SENSUALISTE.

mes pressés les uns contre les autres, avec des désirs immenses et des pouvoirs bornés, divers, inégaux. Dès que notre droit c'est la force qui est en chacun de nous, l'égalité des droits est une chimère : tous les droits sont inégaux, puisque toutes les forces sont inégales et ne peuvent jamais cesser de l'être. Il faut donc renoncer à l'égalité, comme à la liberté ; ou si l'on se forge une fausse égalité comme une fausse liberté, on met l'humanité à la poursuite d'une fantôme.

Tels sont les éléments sociaux que la morale de l'intérêt livre à la politique. De tels éléments, je défie les politiques de l'école de la sensation et de l'intérêt, de tirer un seul jour de liberté et de bonheur pour l'espèce humaine.

Dès que le droit c'est la force, l'état naturel des hommes entre eux c'est la guerre. Désirant tous les mêmes choses, ils sont tous nécessairement ennemis ; et dans cette guerre, malheur aux faibles, aux faibles de corps et aux faibles d'esprit ! Les plus forts sont les maîtres de plein droit. Puisque le droit est la force, le faible peut se plaindre de la nature qui ne l'a pas fait fort, et non pas de l'homme fort qui use de son droit en l'opprimant. Le faible appelle donc la ruse à son aide ; et c'est dans cette lutte de la ruse et de la force que se débat l'humanité.

Oui, s'il n'y a que des besoins, des désirs, des passions, des intérêts, avec des forces diverses aux prises les unes avec les autres, la guerre, une guerre tantôt déclarée et sanglante, tantôt sourde et pleine de bassesses, est dans la nature des choses. Nul art social ne peut changer cette nature : on la peut couvrir plus ou moins ; elle reparait toujours, surmonte et déchire les voiles dont l'enveloppe une législation mensongère.

Rêvez donc la liberté pour des êtres qui ne sont pas libres, l'égalité entre des êtres essentiellement différents, le respect des droits où il n'y a pas de droit, et l'établissement de la justice sur un fond indestructible de passions ennemies ! De ce fond il ne peut sortir que des troubles sans fin ou l'oppression, ou plutôt tous ces maux ensemble dans un cercle nécessaire.

On ne peut rompre ce cercle fatal qu'à l'aide de principes que toutes les métamorphoses de la sensation n'engendrent pas et dont l'intérêt ne peut rendre compte, mais qui n'en subsistent pas moins à l'honneur et pour le salut de l'humanité. Ces principes sont ceux que le temps a tirés peu à peu du christianisme pour leur donner à conduire les sociétés modernes. Vous les trouverez écrits dans la glorieuse déclaration des droits qui a brisé à jamais la monarchie absolue et préparé la monarchie constitutionnelle. Ils sont dans la charte qui nous gouverne, dans nos lois, dans nos institutions, dans nos mœurs, dans l'air que nous respirons. Ils servent à la fois de fondements à notre société et à la philosophie nouvelle, nécessaire à l'ordre nouveau.

Peut-être me demanderez-vous comment au XVIII<sup>e</sup> siècle tant d'esprits distingués, tant d'âmes honnêtes ont pu se laisser séduire à un système qui aurait dû révolter tous leurs sentiments. Je répondrai en vous rappelant que le XVIII<sup>e</sup> siècle est une réaction immédiate contre les fautes dans lesquelles avait tristement fini la vieillesse du grand siècle et du grand roi, c'est-à-dire la révocation de l'édit de Nantes, la persécution de Port-Royal, une dévotion étroite et ombrageuse, et l'intolérance avec sa compagne accoutumée, l'hypocrisie. Ces excès devaient amener des excès contraires.

Après la mode de la dévotion vint celle de la licence ; elle envahit tout. Elle descendit de la cour dans la noblesse, dans le clergé même, et aussi dans le peuple. Elle entraîna les meilleurs esprits, quelquefois même le génie. Elle mit une philosophie étrangère assez mesquine à la place de notre grande philosophie nationale, coupable, toute persécutée qu'elle avait été, de ne pas être inconciliable avec le christianisme. Un disciple de Locke, que Locke aurait désavoué, Condillac, remplaça Descartes, comme l'auteur de *Candide* et de *la Pucelle* avait remplacé Corneille et Bossuet, comme Boucher et Vanloo avaient remplacé Lesueur et Poussin. La morale du plaisir et de l'intérêt était la morale nécessaire de cette époque. Mais il ne faut pas croire pour cela que toutes les âmes fussent corrompues. Les hommes, dit M. Royer-Collard, ne sont ni aussi bons, ni aussi mauvais que leurs principes <sup>1</sup>. Il n'y a pas de stoïcien qui ait été aussi austère que le stoïcisme, ni d'épicurien aussi énervé que l'épicurisme. La faiblesse humaine met en défaut dans la pratique les théories vertueuses ; en revanche, grâce à Dieu, l'instinct du cœur condamne à l'inconséquence l'honnête homme égaré par de mauvaises théories. Ainsi, au XVIII<sup>e</sup> siècle, les sentiments les plus généreux et les plus désintéressés éclatèrent.

1. *Œuvres de Reid*, t. VI, p. 297. « Les hommes ne sont ni aussi bons ni aussi mauvais que leurs principes ; et, comme il n'y a pas de sceptiques dans la rue, de même je m'assure qu'il n'y a point de spectateur désintéressé des actions humaines qui ne soit forcé de les discerner comme justes et injustes. Le scepticisme n'a pas de leur qui ne pâlisse devant l'éclat de cette vive lumière intérieure qui éclaire les objets de la perception morale, comme la lumière du jour éclaire les objets de la perception sensible. »

tèrent souvent sous le règne de la philosophie de la sensation et de la morale de l'intérêt. Mais il n'en est pas moins vrai que la philosophie de la sensation est fautive, et la morale de l'intérêt destructive de toute moralité.

J'ai presque des excuses à vous faire d'une aussi longue leçon ; mais il fallait bien instituer un sérieux combat contre une morale radicalement incompatible avec celle que je voudrais faire pénétrer dans vos esprits et dans vos âmes. Il me fallait surtout enlever à cette morale ce faux air libéral qu'elle usurpe en vain. Je prétends, au contraire, que c'est une morale d'esclaves, et je la renvoie au temps où elle a régné. Maintenant, le principe de l'intérêt détruit, je me propose d'examiner aussi d'autres principes, moins faux sans doute mais défectueux encore, exclusifs et incomplets, sur lesquels des systèmes célèbres ont prétendu asseoir la morale. Je combattrai successivement ces différents principes en eux-mêmes, et je les rassemblerai ensuite, réduits à leur juste valeur, dans une théorie assez large pour contenir tous les éléments vrais de la moralité, pour exprimer fidèlement le sens commun et la conscience humaine tout entière.

### III

#### AUTRES PRINCIPES DÉFECTUEUX

De la morale du sentiment. — De la morale fondée sur le principe de l'intérêt du plus grand nombre. — De la morale fondée sur la seule volonté de Dieu. — De la morale fondée sur les peines et récompenses futures.

Contre la morale de l'intérêt, toutes les âmes généreuses se réfugient dans la morale du sentiment. Voici quelques-uns des faits sur lesquels cette morale s'appuie et qui semblent l'autoriser.

Quand nous avons fait une bonne action, n'est-il pas certain que nous éprouvons un plaisir d'une certaine nature, qui nous est comme le prix de cette action ? Ce plaisir ne vient pas des sens : il n'a ni son principe ni sa mesure dans une impression faite sur nos organes. Il ne se confond pas non plus avec la jouissance de l'intérêt personnel satisfait : nous ne sommes pas émus de la même manière, en pensant que nous avons réussi et en pensant que nous avons été honnêtes. Le plaisir attaché au témoignage de la bonne conscience est pur ; les autres plaisirs sont très mélangés. Il est durable, quand les autres passent vite. Enfin il est toujours à notre portée. Au sein même du malheur, l'homme porte en soi une source permanente d'exquises jouis-

sances : car il a toujours la puissance de faire le bien ; tandis que le succès, dépendant de mille circonstances dont nous ne sommes pas les maîtres, ne peut donner qu'un plaisir rare et précaire.

Comme la vertu a ses jouissances, le crime aussi a ses douleurs. La souffrance qui suit la faute est la juste rançon du plaisir que nous y avons trouvé et elle naît souvent avec lui. Elle empoisonne les joies coupables et les succès qui ne sont pas légitimes. Elle blesse, elle déchire, elle mord, pour ainsi dire, et c'est de là que lui vient son nom. Cette souffrance, il suffit d'être homme pour l'avoir connue : c'est le remords.

Voici d'autres faits également incontestables :

J'aperçois un homme dont le visage porte les marques de la détresse et de la misère. Il n'y a rien là qui puisse m'atteindre et me nuire ; cependant, sans réflexion ni calcul, la vue seule de cet homme souffrant me fait souffrir. Ce sentiment est la pitié, la compassion, dont le principe général est la sympathie.

La tristesse d'un de mes semblables m'inspire de la tristesse, et un visage épanoui me dispose à la joie :

*Ut ridentibus arident, ita flentibus adflent  
Humani vultus.*

La joie des autres a de l'écho dans notre âme, et leurs douleurs, même physiques, se communiquent à nous presque physiquement. C'est un mot qui n'est pas aussi exagéré qu'on a bien voulu le dire que celui de M<sup>me</sup> de Sévigné à sa fille malade : J'ai mal à votre poitrine.

Notre âme éprouve le besoin de se mettre à l'unisson et comme en équilibre avec celle d'autrui. De là

ces mouvements pour ainsi dire électriques qui parcourent les grandes assemblées. On reçoit le contre-coup des sentiments de ses voisins : l'admiration et l'enthousiasme sont contagieux, comme aussi la plaisanterie et le ridicule. De là encore le sentiment que nous inspire l'auteur d'une action vertueuse. Nous éprouvons un plaisir analogue à celui qu'il éprouve lui-même. Mais sommes-nous témoins d'une mauvaise action ? notre âme se refuse à partager les sentiments qui animent le coupable : elle a pour lui un véritable éloignement, ce qu'on appelle de l'antipathie.

N'oublions pas un troisième ordre de faits qui tient au précédent, mais qui en diffère.

Nous ne sympathisons pas seulement avec l'auteur d'une action vertueuse, nous lui souhaitons du bien, nous lui en ferions volontiers, nous l'aimons en un certain degré. Cet amour va jusqu'à l'enthousiasme quand il a pour objet un acte sublime et un héros. C'est là le principe des hommages, des honneurs que l'humanité rend aux grands hommes. Et ce sentiment ne se porte pas seulement sur les autres : nous nous l'appliquons à nous-mêmes, par une sorte de retour qui n'est pas de l'égoïsme. Oui, on peut dire que nous nous aimons quand nous avons bien fait. Le sentiment que les autres nous doivent s'ils sont justes, nous nous l'accordons à nous-mêmes : ce sentiment, c'est la bienveillance.

Au contraire, assistons-nous à une mauvaise action ? nous éprouvons pour l'auteur de cette action de l'antipathie, comme nous l'avons dit, et de plus nous lui voulons du mal ; nous désirons qu'il souffre pour la faute qu'il a commise, et en raison de la gravité de cette faute. C'est ainsi que les grands coupables nous

sont odieux, s'ils ne rachètent leurs crimes par d'énergiques remords, ou par de grandes vertus mêlées à leurs crimes. Ce sentiment n'est pas la malveillance ordinaire. Celle-ci est un sentiment personnel et intéressé, qui nous fait vouloir du mal aux autres parce qu'ils nous sont un obstacle. La haine ne se demande pas si tel homme est vertueux ou vicieux, mais s'il nous gêne, s'il nous surpasse, s'il nous nuit. Le sentiment dont nous parlons est une sorte de haine, mais une haine généreuse qui ne vient ni de l'intérêt, ni de l'envie, mais de la conscience révoltée. Il se tourne contre nous quand nous faisons mal, aussi bien que contre les autres.

La satisfaction morale n'est pas la sympathie, pas plus que la sympathie n'est, à parler rigoureusement, la bienveillance. Mais ces trois phénomènes ont ce caractère commun d'être tous des sentiments. Ils donnent naissance à trois systèmes de morale différents et analogues<sup>1</sup>.

1. Il y a en effet trois formes de la morale du sentiment : 1° la doctrine du *sens moral* (Hutcheson); — 1° la doctrine de la bienveillance (Ferguson); — 3° la doctrine de la sympathie (Adam Smith). 1° Il y a en nous un instinct, un *sens*, semblable aux sens physiques qui nous avertit tout d'abord par le plaisir ou la douleur de ce qui est bien ou mal : — 2° Il y a en nous une inclination naturelle à vouloir du bien à nos semblables, et c'est ce qu'on appelle la bienveillance; tout ce qui satisfait ce sentiment est bon, tout ce qui le blesse est mal; — 3° le 3e système, celui de la sympathie, est le plus savant et le plus ingénieux. Il part de ce fait que les hommes tendent toujours à se mettre au même diapason que les autres hommes, à jouir et à souffrir comme eux : c'est ce qu'on appelle la sympathie. Or c'est un plaisir pour l'homme que de se sentir d'accord avec ses semblables. De là cette disposition à appeler bien tout ce qui éveille la sympathie et mal tout ce qui la contrarie. — Indépendamment des moralistes écossais que nous venons de nommer, la morale du sentiment a encore eu pour défenseurs en France J.-J. Rousseau (*Emile*, profession de foi du vicaire savoyard,) et en Allemagne Jacobi, auteur du roman philosophique de *Woldemar*. (P. J.)

Suivant certains philosophes, une action bonne est celle qui est suivie de la satisfaction morale, une action mauvaise est celle qui est suivie du remords. Le caractère bon ou mauvais d'une action nous est d'abord attesté par le sentiment qui l'accompagne. Puis, ce sentiment, avec sa signification morale, nous l'attribuons aux autres hommes; car nous jugeons qu'ils sont faits comme nous, et qu'en présence des mêmes actions ils éprouvent les mêmes sentiments.

D'autres philosophes ont assigné le même rôle à la sympathie ou à la bienveillance.

Pour ceux-ci le signe et la mesure du bien est dans les sentiments d'affection et de bienveillance que nous ressentons pour un agent moral. Un homme excite-t-il en nous par telle ou telle action une disposition plus ou moins vive à lui vouloir du bien, un désir de le voir et même de le rendre heureux? nous pouvons dire que cette action est bonne. Si par une suite d'actions du même genre, il rend permanents en nous cette disposition et ce désir, nous jugeons que c'est un homme vertueux. Excite-t-il un désir, une disposition contraire, il nous paraît un malhonnête homme.

Pour ceux-là le bien est ce avec quoi nous sympathisons naturellement. Un homme se dévoue-t-il à la mort par amour pour sa patrie? cette action héroïque éveille en nous, en un certain degré, le même sentiment qui l'a inspirée. Les passions mauvaises ne retentissent pas ainsi dans notre cœur, à moins qu'elles ne nous trouvent déjà bien corrompus, et qu'elles n'aient pour complice l'intérêt; mais alors même il y a quelque chose en nous qui se révolte contre ces passions, et dans l'âme la plus dépravée subsiste un sentiment caché de sympathie pour le bien et d'antipathie pour le mal.

Ces systèmes divers peuvent se ramener à un seul, qui s'appelle la morale du sentiment.

On n'a pas de peine à montrer la différence qui sépare cette morale de celle de l'égoïsme. L'égoïsme, c'est l'amour exclusif de soi-même, c'est la recherche réfléchie et permanente de son plaisir et de son bien-être.

Qu'y a-t-il de plus opposé à l'intérêt que la bienveillance? Dans la bienveillance, loin de vouloir du bien aux autres en raison de notre intérêt, nous risquerions volontiers quelque chose, nous ferions quelque sacrifice pour servir l'honnête homme qui nous a gagné le cœur. Si dans ce sacrifice même l'âme éprouve du plaisir, ce plaisir n'est que l'accompagnement involontaire du sentiment, il n'en est pas le but : nous l'éprouvons sans l'avoir cherché. Il est bien permis à l'âme de goûter ce plaisir, car c'est la nature elle-même qui l'attache à la bienveillance.

La sympathie comme la bienveillance se rapporte à un autre que nous : notre intérêt n'y a point de part. L'âme est faite de telle sorte qu'elle est capable de souffrir des souffrances d'un ennemi. Qu'un homme fasse une noble action, elle a beau contrarier nos intérêts, il s'élève en nous une certaine sympathie pour cette action et pour son auteur.

On a tenté d'expliquer la compassion que nous inspire la douleur d'un de nos semblables par la crainte que nous avons de la ressentir à notre tour. Mais souvent le malheur auquel nous compassions est si éloigné de nous et nous menace si peu qu'il serait absurde de le craindre. Sans doute pour que la sympathie ait lieu, il faut avoir l'expérience de la souffrance : *non ignara mali*. Car comment voulez-vous que je sois sensible à des maux dont je ne me fais aucune idée ? Mais

ce n'est là que la condition de la sympathie. Il n'en faut pas du tout conclure qu'elle ne soit que le ressouvenir de nos propres maux ou la crainte des maux à venir.

Nul retour sur nous-mêmes ne peut rendre compte de la sympathie. D'abord elle est involontaire aussi bien que l'antipathie. Ensuite on ne peut supposer que nous sympathisons avec quelqu'un pour attirer sa bienveillance ; car souvent celui qui en est l'objet ne sait pas ce que nous éprouvons. Quelle bienveillance recherchons-nous, quand nous sympathisons avec des hommes que nous n'avons jamais vus, que nous ne verrons jamais, avec des hommes qui ne sont plus ?

L'égoïsme admet tous les plaisirs ; il n'en repousse aucun ; il peut, s'il est éclairé, s'il est devenu délicat et raffiné, recommander, comme plus durables et moins mélangés, les plaisirs du sentiment. La morale du sentiment se confondrait donc avec celle de l'égoïsme, si elle prescrivait d'obéir au sentiment pour le plaisir qu'on y trouve. Il n'y aurait plus aucun désintéressement : l'individu serait toujours le centre et l'unique fin de toutes ses actions. Mais il n'en va point ainsi. Le charme des plaisirs de la conscience vient précisément de ce qu'on s'est oublié soi-même dans l'action qui les a fait naître. De même si la nature a joint à la sympathie et à la bienveillance une vraie jouissance, c'est à la condition que ces sentiments resteront ce qu'ils sont, purs et désintéressés ; il faut que vous ne songiez qu'à l'objet de votre sympathie ou de votre bienveillance, pour que la bienveillance et la sympathie reçoivent leur récompense dans le plaisir qu'elles donnent. Autrement, ce plaisir n'a plus sa rai-

son d'être, et on le manque dès qu'on le cherche. Nulle métamorphose de l'intérêt ne peut faire éclore un plaisir attaché au seul désintéressement.

La morale de l'égoïsme n'est qu'un mensonge perpétuel : elle garde les noms consacrés par la morale, mais elle abolit la morale elle-même ; elle trompe l'humanité en lui parlant son langage, couvrant sous ce langage emprunté une opposition radicale à tous les instincts, à toutes les idées qui forment le trésor du genre humain. Au contraire si le sentiment n'est pas le bien lui-même, il en est le compagnon fidèle et l'utile auxiliaire. Il est comme le signe de la présence du bien, et il en rend l'accomplissement plus facile. Nous avons toujours des sophismes à notre disposition pour nous persuader que notre intérêt véritable est de satisfaire la passion présente ; mais le sophisme a moins de prise sur l'esprit quand l'esprit est en quelque sorte défendu par le cœur. Rien n'est donc plus salutaire que d'exciter et d'entretenir dans les âmes ces nobles sentiments qui nous enlèvent à l'esclavage de l'intérêt personnel. L'habitude de partager les sentiments des hommes vertueux dispose à agir comme eux. Cultiver en soi la bienveillance et la sympathie, c'est féconder la source de la charité et de l'amour ; c'est nourrir, c'est développer le germe de la générosité et du dévouement.

Ainsi nous rendons un sincère hommage à la morale du sentiment. Cette morale est vraie : seulement elle ne se suffit point à elle-même ; elle a besoin d'un principe qui l'autorise.

J'agis bien, et j'en éprouve de la satisfaction intérieure ; je fais mal, et j'en éprouve du remords. Ce ne sont pas ces deux sentiments qui qualifient l'acte que

je viens de faire, puisqu'ils le suivent. Nous serait-il possible de ressentir quelque satisfaction intérieure d'avoir bien agi, si nous ne jugions pas que nous avons bien agi ? quelque remords d'avoir mal fait, si nous ne jugions pas que nous avons mal fait ? En même temps que nous faisons tel ou tel acte, un jugement naturel et instinctif le caractérise, et c'est à la suite de ce jugement que notre sensibilité s'émeut. Le sentiment n'est pas ce jugement primitif et immédiat ; loin de fonder l'idée du bien, il la suppose. C'est un cercle vicieux manifeste que de faire dériver la connaissance du bien de ce qui ne serait pas sans cette connaissance<sup>1</sup>.

De même n'est-ce pas parce que nous trouvons une action bonne que nous sympathisons avec elle ? N'est-ce pas parce que les dispositions d'un homme nous paraissent conformes à l'idée de la justice que nous inclinons à les partager avec lui ? D'ailleurs si la sympathie était le vrai critérium du bien, tout ce pour quoi nous éprouvons de la sympathie serait bien. Mais la sympathie ne se rapporte pas seulement à quelque chose de moral : nous sympathisons avec la douleur et avec la joie, qui n'ont rien à voir avec la vertu et avec le crime. Nous sympathisons même avec les souffrances physiques. La sympathie morale n'est qu'un cas de la sympathie générale. Il faut même le reconnaître : la sympathie n'est pas toujours d'accord avec la raison. Nous sympathisons quelquefois avec

1. Voyez plus haut, 1<sup>re</sup> partie, leçon V, *Du mysticisme*, et 11<sup>e</sup> partie, leçon VI, sur le sentiment du beau. Voyez aussi PREMIERS ESSAIS, cours de 1817, *Du vrai principe de la morale*, p. 337, etc. et PHILOSOPHIE ÉCOSAISE, la réfutation détaillée des théories d'Hutcheson et de Smith.

certaines sentiments que nous condamnons, parce que, sans être mauvais en eux-mêmes, ce qui empêcherait toute sympathie, ils mettent sur la pente des plus grandes fautes, par exemple l'amour, qui touche de si près au dérèglement, et l'émulation qui conduit si vite à l'ambition.

La bienveillance aussi n'est pas toujours déterminée par le bien seul. Et encore lorsqu'elle s'applique à l'homme vertueux, elle suppose un jugement par lequel nous prononçons que cet homme est vertueux. Ce n'est pas parce que nous voulons du bien à l'auteur d'une action, que nous jugeons que cette action est bonne, c'est parce que nous avons jugé que cette action est bonne, que nous voulons du bien à son auteur. Il y a plus. Dans le sentiment de la bienveillance est enveloppé un jugement nouveau qui n'est pas dans la sympathie. Ce jugement est celui-ci : l'auteur d'une bonne action mérite d'être heureux, comme l'auteur d'une mauvaise action mérite de souffrir pour l'expier. Voilà pourquoi nous souhaitons à l'un du bonheur et à l'autre une souffrance réparatrice. La bienveillance n'est guère que la forme sensible de ce jugement.

Tous ces sentiments supposent donc un jugement antérieur et supérieur. Partout et toujours le même cercle vicieux. De ce que les sentiments que nous venons de rappeler ont un caractère moral, on en conclut qu'ils constituent l'idée du bien, tandis que c'est l'idée du bien qui leur communique le caractère que nous y apercevons.

Autre difficulté : les sentiments tiennent à la sensibilité, et lui empruntent quelque chose de sa nature relative et changeante. Il s'en faut de beaucoup que

tous les hommes soient faits pour goûter avec la même délicatesse les plaisirs du cœur. Il y a des natures grossières et des natures d'élite. Si vos désirs sont impétueux et violents, l'idée des plaisirs de la vertu ne sera-t-elle pas en vous bien plus aisément vaincue par la force de la passion que si la nature vous avait donné un tempérament tranquille ? L'état de l'atmosphère, la santé, la maladie émoussent ou avivent notre sensibilité morale. La solitude, en livrant l'homme à lui-même, laisse au remords toute son énergie : la présence de la mort la redouble ; mais le monde, le bruit, l'étourdissent en quelque sorte. L'esprit souffle à son heure. On n'est pas tous les jours en veine d'enthousiasme. Le courage lui-même a ses intermittences. On connaît le mot célèbre : Il fut brave un tel jour. L'humeur a ses vicissitudes qui influent sur nos sentiments les plus intimes. Le plus pur, le plus idéal tient encore par quelque côté à l'organisation. L'inspiration du poète, la passion de l'amant, l'enthousiasme du martyr ont leurs langueurs et leurs défaillances qui dépendent souvent de causes matérielles très misérables. Est-ce dans ces perpétuelles fluctuations du sentiment qu'il est possible d'asseoir une législation égale pour tous ?

La sympathie et la bienveillance n'échappent pas aux conditions de tous les phénomènes de la sensibilité. Nous ne possédons pas tous au même degré le pouvoir de ressentir ce qu'éprouvent les autres. Ceux qui ont plus souffert comprennent mieux la souffrance, et par conséquent y compatissent plus vivement. Avec plus d'imagination, on se représente mieux aussi et on ressent davantage ce qui se passe dans l'âme de nos semblables. L'un éprouve plus de sympathie pour les plai

sirs et les douleurs physiques, l'autre pour les plaisirs et les douleurs de l'âme ; et chacune de ces sympathies a dans chacun de nous ses degrés et ses variations. Elles ne diffèrent pas seulement, souvent elles se combattent. La sympathie pour le talent affaiblit l'indignation que fait naître la vertu outragée. On passe quelque chose à Voltaire, à Rousseau, à Mirabeau, et on les excuse sur la corruption de leur siècle. La sympathie causée par la douleur d'un condamné rend moins vive la juste antipathie qu'excite son crime. Ainsi fléchit et chancelle à chaque pas cette sympathie que l'on veut ériger en arbitre suprême du bien. La bienveillance ne varie pas moins. On a l'âme naturellement plus ou moins affectueuse, plus ou moins aimante. Et puis, comme la sympathie, la bienveillance reçoit le contre-coup des passions diverses qui s'y mêlent. L'amitié, par exemple, nous rend souvent malgré nous plus bienveillants que la justice ne le voudrait.

N'est-ce pas une règle de la prudence de ne pas trop écouter, sans les dédaigner toutefois, les inspirations souvent capricieuses du cœur ? Gouverné par la raison, le sentiment lui devient un appui admirable ; mais livré à lui-même, en peu de temps il dégénère en passion, et la passion est fantasque, excessive, injuste ; elle donne à l'âme du ressort et de l'énergie, mais la plupart du temps elle la trouble et la dérègle. Elle n'est pas même fort loin de l'égoïsme, et c'est là d'ordinaire qu'elle se termine, toute généreuse qu'elle soit ou paraisse en commençant. Sans la vue toujours présente du bien et de l'obligation inflexible qui y est attachée, sans ce point fixe et immuable, l'âme ne sait où se prendre sur ce terrain mouvant qu'on appelle la sensibilité : elle flotte du sentiment à la passion, de la

générosité à l'égoïsme monté un jour au ton de l'enthousiasme, et le lendemain descendant à toutes les misères de la personnalité.

Ainsi la morale du sentiment, quoique supérieure à celle de l'intérêt, est encore insuffisante : 1<sup>o</sup> elle donne pour fondement à l'idée du bien ce qui est fondé sur cette idée même ; 2<sup>o</sup> la règle qu'elle propose est trop mobile pour être universellement obligatoire <sup>1</sup>.

1. Ne nous laissons pas de citer M. Royer-Collard. Il a marqué les défauts de la morale du sentiment en une page vive et forte, à laquelle nous emprunterons quelques traits. *Œuvres de Reid*, t. III, p. 410-411 : « La perception des qualités morales des actions humaines est accompagnée d'une émotion de l'âme que nous appelons *sentiment*. Le sentiment est un secours de la nature qui nous invite au bien par l'attrait des plus nobles jouissances dont l'homme soit capable, et qui nous détourne du mal par le mépris, l'aversion, l'horreur qu'il nous inspire. C'est un fait qu'à la contemplation d'une belle action ou d'un noble caractère, en même temps que nous percevons ces qualités de l'action et du caractère, perception qui est un jugement, nous éprouvons pour la personne un amour mêlé de respect, et quelquefois une admiration pleine d'attendrissement. Une mauvaise action, un caractère lâche et perfide, excitent une perception et un sentiment contraires. L'approbation intérieure de la conscience et le remords sont les sentiments attachés à la perception des qualités morales de nos propres actions... Je n'affaiblis point la part du sentiment, cependant il n'est pas vrai que la morale soit toute dans le sentiment ; si on le soutient, on anéantit les distinctions morales... Que la morale soit toute dans le sentiment, rien n'est bien, rien n'est mal en soi ; le bien et le mal sont relatifs ; les qualités des actions humaines... sont précisément telles que chacun les sent. Changez le sentiment, vous changez tout ; la même action est à la fois bonne, indifférente et mauvaise, selon l'affection du spectateur. Faites taire le sentiment, les actions ne sont que des phénomènes physiques ; l'obligation se résout dans les penchants, la vertu dans le plaisir, l'honnête dans l'utile. C'est la morale d'Épicure : *Dii meliora pios !* »

Il est un autre système dont nous dirons aussi, comme du précédent, qu'il n'est pas faux, mais insuffisant aussi et incomplet.

Des partisans de la morale de l'utilité et du bonheur ont tenté de sauver leur principe en le généralisant. Selon eux, le bien ne peut être que le bonheur ; mais l'égoïsme a tort d'entendre par là le bonheur de l'individu ; c'est le bonheur général qu'il faut entendre<sup>1</sup>.

Constatons d'abord que le nouveau principe est entièrement opposé à celui de l'intérêt personnel ; car, suivant les circonstances, il peut commander, non seulement un sacrifice passager, mais un sacrifice irréparable, celui de la vie. Or, les plus savants calculs de l'intérêt personnel ne peuvent aller jusque-là.

Et pourtant ce principe est loin de renfermer la vraie morale et toute la morale.

Le principe de l'intérêt général porte au désintéressement, et c'est beaucoup assurément ; mais le désintéressement est la condition de la vertu, non la vertu elle-même. On peut commettre une injustice avec le plus entier désintéressement. De ce qu'un acte ne profite pas à celui qui le fait, il ne s'ensuit pas qu'il ne puisse être en soi très injuste. En recherchant avant tout l'intérêt général, on échappe, il est vrai, à ce vice

1. La doctrine de l'*Intérêt général* a été rarement exposée d'une manière séparée et distincte. En général, ce sont les partisans de la doctrine utilitaire qui, confondant les deux terrains de l'utile, ce qui est utile pour chacun et ce qui est utile pour tous, et passant subrepticement de l'un à l'autre, ont soutenu que ce qui est utile pour tous l'est en même temps pour chacun. On trouve notamment cette confusion dans Bentham, et même dans Stuart Mill (voyez l'*Utilitarisme* de ce dernier). Cependant il est un auteur qui a distingué nettement ces deux doctrines, et qui a défendu comme principe distinct et comme 1<sup>er</sup> seul fondement de la morale le principe de l'intérêt général. C'est M. Em. Wiart dans son livre intéressant et remarquable intitulé : *Les principes de la morale considérée comme science*. Paris, 1862. (P. J.)

de l'âme qui s'appelle l'égoïsme, mais on peut tomber dans mille iniquités. Ou bien il faut prouver que l'intérêt général est toujours conforme à la justice. Mais ces deux idées ne sont pas adéquates. Si très souvent elles vont ensemble, quelquefois aussi elles sont séparées. Thémistocle propose aux Athéniens de brûler la flotte des alliés qui se trouvait dans le port d'Athènes, et de s'assurer ainsi la suprématie. Le projet est utile, dit Aristide, mais il est injuste ; et sur cette simple parole, les Athéniens renoncent à un avantage qu'il faut acheter par une injustice. Remarquez que Thémistocle n'avait là aucun intérêt particulier ; il ne pensait qu'à l'intérêt de sa patrie. Mais, eût-il hasardé ou donné sa vie pour arracher aux Athéniens un tel acte, il n'aurait fait que consacrer, ce qui s'est vu trop souvent, un dévouement admirable à une cause immorale en elle-même.

A cela on répond que si dans l'exemple cité la justice et l'intérêt s'excluent, c'est que l'intérêt n'était pas assez général ; et on arrive à la maxime célèbre qu'il faut sacrifier soi-même à sa famille, la famille à la cité, la cité à la patrie, la patrie à l'humanité, qu'enfin le bien est le plus grand intérêt du plus grand nombre<sup>1</sup>.

Quand vous iriez jusque-là, vous n'auriez pas encore atteint l'idée même de la justice. L'intérêt de l'humanité, comme celui de l'individu, peut s'accorder en fait avec la justice, car il n'y a certes là nulle incompatibilité ; mais les deux choses ne sont pas non plus identiques ; en sorte qu'on ne peut dire avec exacti-

1. On reconnaît à cette formule le système de Bentham, qui, quelque temps, a eu de nombreux partisans en Angleterre et même en France.

tude que l'intérêt de l'humanité est le fondement de la justice. Il suffit d'un seul cas, même d'une seule hypothèse où l'intérêt de l'humanité ne s'accorderait pas avec le bien, pour en conclure que l'un n'est pas essentiellement l'autre.

Allons plus loin : si c'est l'intérêt de l'humanité qui constitue et mesure la justice, il n'y a d'injuste que ce que cet intérêt déclare tel. Mais vous ne pouvez affirmer absolument qu'en aucune circonstance l'intérêt de l'humanité ne commandera pas telle ou telle action : et s'il la commande, en vertu de votre principe, il faudra la faire, quelle qu'elle soit, et la faire en tant que juste.

Vous m'ordonnez de sacrifier l'intérêt particulier à l'intérêt général. Mais au nom de quoi me l'ordonnez-vous ? Est-ce au nom seul de l'intérêt ? Si l'intérêt, comme tel, doit me toucher, évidemment mon intérêt doit me toucher aussi, et je ne vois pas pourquoi je le sacrifierais à celui des autres.

Le but suprême de la vie humaine, c'est le bonheur, dites-vous. J'en conclus fort raisonnablement que le but suprême de ma vie est mon bonheur.

Pour me demander le sacrifice de mon bonheur, il faut en appeler à un autre principe que le bonheur même.

Considérez à quelle perplexité me condamne ce fameux principe du plus grand intérêt du plus grand nombre. Déjà j'ai bien de la peine à discerner mon vrai intérêt dans l'obscurité de l'avenir ; en substituant à la voix infallible de la justice les calculs incertains de l'intérêt personnel, vous ne m'avez pas rendu l'action facile<sup>1</sup> ; mais elle devient impossible, s'il me faut

1. Voyez plus haut, II.

rechercher, avant d'agir, quel est l'intérêt non pas seulement de moi, mais de ma famille, non pas seulement de ma famille, mais de ma patrie, non pas seulement de ma patrie, mais de l'humanité. Quoi ! je dois embrasser le monde entier dans ma prévoyance ! Quoi ! la vertu est à ce prix ! Vous m'imposez une science que Dieu seul possède. Suis-je dans ses conseils pour ajuster mes actions sur ses décrets ? La philosophie de l'histoire et la plus savante diplomatie ne suffisent point alors à se bien conduire. Songez donc qu'il n'y a point de science mathématique de la vie humaine. Le hasard et la liberté déjouent les calculs les plus profonds, renversent les fortunes les mieux établies, relèvent les misères les plus désespérées, mêlent le bonheur et le malheur, confondent toutes les prévoyances.

Et c'est sur un fondement aussi mobile que vous voulez établir la morale ? Que vous laissez de place au sophisme avec cette loi complaisante et énigmatique de l'intérêt général<sup>1</sup> ! Il ne sera pas bien difficile de

1. PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, *Hutcheson*. « Si le bien est cela seul qui doit être le plus utile au plus grand nombre, où trouver le bien, et qui le peut discerner ? Pour savoir si telle action que je me propose de faire est bonne ou mauvaise, il faut que je m'assure si, malgré son utilité visible et directe dans le temps présent, elle ne deviendra pas nuisible dans un avenir que je ne connais pas encore. Je dois rechercher si, utile aux miens et à ceux qui m'entourent, elle n'aura pas de contre-coup fâcheux pour le genre humain, auquel je dois songer avant tout. Il importe que je sache si l'argent que je suis tenté de donner à cet infortuné qui en a besoin, ne serait pas plus utile autrement employé. En effet, la règle est ici le plus grand bien du plus grand nombre. Pour la suivre, quels calculs me sont imposés ! Dans les ténèbres de l'avenir, dans l'incertitude des conséquences un peu éloignées de toute action, le plus sûr est de ne rien faire qui

trouver toujours quelque raison éloignée d'intérêt général, qui nous dispensera d'être fidèles dans le moment présent à nos amis, dès qu'ils seront dans l'infortune. Cette homme dans la misère s'adresse à ma générosité. Mais ne pourrais-je pas faire de mon argent un emploi plus utile à l'humanité? Demain la patrie n'en aura-t-elle pas besoin? Gardons-le-lui vertueusement. D'ailleurs là même où l'intérêt de tous semblait

ne se rapporte à moi, et le dernier résultat d'une prudence si raffinée est l'indifférence et l'égoïsme. Je suppose que vous ayez reçu un dépôt d'un opulent voisin, vieux et malade, une somme dont il n'a aucun besoin, et sans laquelle votre nombreuse et jeune famille court le risque de mourir de faim. Il vous redemande cette somme; que devez-vous faire? Le plus grand nombre est de votre côté et la plus grande utilité aussi; car cette somme est insignifiante pour votre riche voisin, tandis qu'elle sauvera votre famille de la misère et peut-être de la mort. Père de famille, je voudrais bien savoir au nom de quel principe vous hésiteriez à retenir la somme qui vous est nécessaire. Raisonneur intrépide, placé dans l'alternative de tuer cet homme vieux et malade ou de laisser mourir de faim votre femme et tous vos enfants, vous le devez tuer en toute sûreté de conscience. Vous avez le droit, vous avez même le devoir de sacrifier le moindre avantage d'un seul au plus grand bien du plus grand nombre; et puisque ce principe est l'expression de la vraie justice, vous n'êtes que son ministre en faisant ce que vous faites. Un ennemi vainqueur ou un peuple furieux menacent de détruire une ville entière, si on ne leur livre la tête de tel homme, qui pourtant est innocent. Au nom du plus grand bien du plus grand nombre, on immolera cet homme sans scrupule. On pourra même soutenir qu'innocent la veille, il a cessé de l'être aujourd'hui, puisqu'il est un obstacle au bien public. La justice ayant été une fois déclarée l'intérêt du plus grand nombre, l'unique question est de savoir où est cet intérêt. Or, ici, le doute est impossible; donc il est parfaitement juste d'offrir l'innocence en holocauste au salut public. Il faut accepter cette conséquence ou rejeter le principe. »

évident, il reste encore quelque chance d'erreur; il vaut donc mieux s'abstenir. La sagesse sera toujours de s'abstenir. Oui, dès qu'il faudra, pour bien faire, être sûr de servir le plus grand intérêt du plus grand nombre, il n'y aura que des téméraires et des insensés qui oseront agir. Le principe de l'intérêt général enfantera, j'en conviens, de grands dévouements, mais il enfantera aussi de grands crimes. N'est-ce pas au nom de ce principe que les fanatiques de toute sorte, fanatiques de religion, fanatiques de liberté, fanatiques de philosophie, se faisant forts de connaître les intérêts éternels de l'humanité, se sont portés à des actes abominables, mêlés souvent à un désintéressement sublime?

Une autre erreur de ce système est de confondre le bien lui-même avec une seule de ses applications. Si le bien est le plus grand intérêt du plus grand nombre, la conséquence est claire: il n'y a qu'une morale publique et sociale et point de morale privée; il n'y a qu'une seule classe de devoirs, les devoirs envers les autres et point de devoirs envers nous-mêmes. Mais c'est retrancher précisément ceux de nos devoirs qui garantissent le plus sûrement l'exercice de tous les autres<sup>1</sup>. Les relations les plus constantes que je soutiens sont avec cet être qui est moi-même. Je suis ma société la plus habituelle. Je porte en moi, comme l'a très bien dit Platon<sup>2</sup>, une cité complète, tout un monde d'idées, de sentiments, de désirs, de passions, de mouvements, qui réclament une législation. Cette législation nécessaire est supprimée.

1. Voyez plus bas la leçon : *Morale privée et publique*.

2. Platon, *République*, tt. IX et X de notre traduction.

Disons encore un mot d'un système qui, sous de sublimes apparences, cache un principe vicieux <sup>1</sup>.

Il y a des personnes qui croient relever Dieu en mettant dans sa volonté seule le fondement de la loi morale, et le souverain mobile de l'humanité dans les peines et les récompenses qu'il lui a plu d'attacher au respect et à la violation de sa volonté <sup>2</sup>.

Entendons-nous bien dans une matière aussi délicate.

Il est certain, bientôt nous l'établirons nous-même pour le bien <sup>3</sup>, comme nous l'avons fait pour le vrai et pour le beau <sup>4</sup>, il est certain que d'explications en explications on en vient à se convaincre que Dieu est en définitive le principe suprême de la morale, en sorte qu'on peut très bien dire que le bien est l'expression de

1. Voyez dans les PREMIERS ESSAIS, *Du vrai principe de la morale*, une réfutation du système qui fonde l'obligation sur une volonté quelle qu'elle soit.

2. La doctrine de la volonté divine est une doctrine plus théologique que philosophique. C'est ce que Leibniz appelait la doctrine du *Décret absolu*. Au moyen âge on attribue cette doctrine à l'école de Duns Scot et à Guillaume d'Ockham. Dans la philosophie moderne, elle a été soutenue par Puffendorf dans les *Principes du droit naturel*. Il faisait reposer toute obligation sur la volonté d'un supérieur en général, et il ramenait à la volonté divine la garantie de tous les pactes. Leibniz l'a réfuté (*Monita ad Sam. Puffendorfii principia*, éd. Dutens, tome IV, p. 295). On attribue aussi la doctrine de la volonté divine au philosophe allemand Crusius (XVIII<sup>e</sup> siècle), adversaire de Wolf. Jouffroy l'a exposée et critiquée dans son *Cours de droit naturel* (24<sup>e</sup> leçon). De nos jours, un moraliste éminent, M. Em. Beaussire a renouvelé et rajeuni cette doctrine. Il ne dit pas que c'est la volonté de Dieu qui fait la distinction du bien et du mal, mais que c'est elle qui fonde l'obligation. Même avec ce correctif, il est douteux que cette doctrine puisse échapper aux objections de Cousin et de Jouffroy. Dans l'antiquité, le même problème était déjà posé. C'est l'objet du dialogue de Platon intitulé : *L'Eutyphron* (œuvres de Platon, V. Cousin, t. I). (P. J.)

3. Plus bas, Conclusion.

4. Leçon IV et leçon VII.

sa volonté, puisque sa volonté est elle-même l'expression de la justice éternelle et absolue qui réside en lui. Dieu veut sans doute que nous agissions suivant la loi de la justice qu'il a mise dans notre entendement et dans notre cœur ; mais il n'en faut pas du tout conclure qu'il ait institué arbitrairement cette loi. Loin de là, la justice n'est dans la volonté de Dieu que parce qu'elle a sa racine dans son intelligence et dans sa sagesse, c'est-à-dire dans sa nature et dans son essence la plus intime.

En faisant donc toutes nos réserves sur ce qu'il y a de vrai dans le système qui fait reposer la morale sur la volonté de Dieu, nous devons montrer ce qu'il y a dans ce système, tel qu'on le présente, de faux, d'arbitraire, d'incompatible avec la morale elle-même <sup>1</sup>.

D'abord il n'appartient point à la volonté, quelle qu'elle soit, d'instituer le bien, pas plus que le vrai ni le beau. Je n'ai nulle idée de la volonté de Dieu sinon par la mienne, bien entendu avec les différences qui séparent ce qui est fini de ce qui est infini. Or, je ne

1. Cette polémique n'est pas nouvelle. Saint Thomas l'a de bonne heure instituée contre une théorie semblable à celle que nous combattons. Voyez notre HISTOIRE GÉNÉRALE DE LA PHILOSOPHIE, leçon IX, sur la scolastique. Voici deux passages décisifs de la *Somme contre les Gentils*, 1<sup>er</sup> liv., chap. LXXXVI : « Per » prædicta autem excluditur error dicentium omnia procedere a » Deo secundum simplicem voluntatem, ut de nullo oporteat rationem reddere, nisi quia Deus vult. Quod etiam divinæ Scripturæ contrariatur, quæ Deum perhibet secundum ordinem sapientiae suæ omnia fecisse, secundum illud Psal. 103 : Omnia in » sapientia fecisti » *Ibid.*, liv. II, ch. XXIV : « Per hoc excluditur » quorundam error qui dicebant omnia ex simplici divina voluntate dependere. »

puis par ma volonté fonder la moindre vérité. Est-ce parce que ma volonté est bornée ? Non ; fût-elle armée d'une puissance infinie, elle serait à cet égard dans la même impuissance. Telle est la nature de ma volonté qu'en faisant une chose elle a la conscience de pouvoir faire le contraire ; et ce n'est pas là un caractère accidentel de la volonté, c'est son caractère fondamental ; si donc on suppose que la vérité, ou cette partie de la vérité qu'on appelle la justice, a été établie telle qu'elle est par un acte de volonté, humaine ou divine, il faut reconnaître qu'un autre acte eût pu l'établir autrement, et faire que ce qui est juste aujourd'hui fût injuste, et que ce qui est injuste fût juste. Mais une telle mobilité est contraire à la nature de la justice et de la vérité. En effet, les vérités morales sont aussi absolues que les vérités métaphysiques. Dieu ne peut faire qu'il y ait des effets sans cause, des phénomènes sans substance ; il ne peut faire davantage qu'il soit mal de respecter sa parole, d'aimer la vérité, de modérer ses passions. Les principes de la morale sont des axiomes immuables comme ceux de la géométrie. C'est surtout des lois morales qu'il faut dire ce que dit Montesquieu des lois en général : ce sont des rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses.

Supposons que le bien et le juste dérivent de la volonté divine, c'est aussi sur la volonté divine que reposera l'obligation. Mais une volonté quelconque peut-elle fonder une obligation ? La volonté divine est la volonté d'un être tout-puissant, et je suis un être faible. Ce rapport d'un être faible à un être tout-puissant ne renferme en soi aucune idée morale. On peut être forcé d'obéir au plus fort, on n'y est pas obligé. Les ordres

souverains de la volonté de Dieu, si sa volonté pouvait être un seul moment séparée de ses autres attributs, ne contiendraient pas le moindre rayon de justice ; et par conséquent il n'en descendrait pas dans mon âme la moindre ombre d'obligation.

On s'écriera : Ce n'est pas la volonté arbitraire de Dieu qui fonde l'obligation et la justice ; c'est sa volonté juste. Fort bien. Tout change alors. Ce n'est pas la pure volonté de Dieu qui nous oblige, c'est la raison même qui détermine sa volonté, c'est-à-dire la justice passée dans sa volonté. La distinction du juste et de l'injuste n'est donc pas l'œuvre de sa volonté.

De deux choses l'une. Ou vous fondez la morale sur la volonté seule de Dieu, et alors la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste est gratuite, et l'obligation morale n'existe point. Ou bien vous autorisez la volonté de Dieu par la justice, laquelle, dans votre hypothèse, devait recevoir de la volonté de Dieu son autorité ; et c'est une pétition de principe.

Autre pétition de principe plus évidente encore. D'abord vous êtes forcés, pour tirer légitimement la justice de la volonté de Dieu, de supposer cette volonté juste, ou je défie que cette volonté toute seule fonde jamais la justice. De plus, évidemment vous ne pouvez comprendre ce que c'est qu'une volonté juste en Dieu, si vous ne possédez déjà l'idée de la justice. Cette idée ne vient donc pas de celle de la volonté de Dieu.

D'une part, vous pouvez avoir et vous avez l'idée de la justice, sans connaître la volonté de Dieu ; de l'autre, vous ne pouvez concevoir la justice de la volonté divine sans avoir conçu d'ailleurs la justice.

Est-ce assez de motifs, je vous prie, pour conclure

que la seule volonté de Dieu n'est pas pour nous le principe de l'idée du bien ?

Voici maintenant le couronnement naturel du système de morale que nous examinons : le juste et l'injuste est ce qu'il a plu à Dieu de déclarer tel en y attachant des récompenses et des peines dans une autre vie. La volonté divine ne se manifeste plus seulement ici par un ordre arbitraire ; elle ajoute à cet ordre des promesses et des menaces.

Mais à quelle faculté humaine s'adressent la promesse et la menace des châtements et des récompenses de l'autre vie ? A la même qui dans cette vie craint la douleur et cherche le plaisir, fuit le malheur et désire le bonheur, c'est-à-dire la sensibilité animée par l'imagination, c'est-à-dire encore ce qu'il y a de plus changeant dans chacun de nous et de plus différent dans l'espèce humaine. Les joies et les souffrances de l'autre vie excitent en nous les deux passions les plus vives, mais les plus mobiles, l'espérance et la crainte. Tout influe sur nos craintes et sur nos espérances, l'âge, la santé, le nuage qui passe, ce rayon de soleil, une tasse de café, et mille causes de ce genre. J'ai connu des hommes, même des philosophes, qui certains jours espéraient plus, et d'autres moins. Et voilà la base qu'on donnerait à la morale ! Ensuite on ne fait autre chose que proposer à la conduite humaine un motif intéressé. Le calcul auquel j'obéis est plus sûr, si vous voulez ; le bonheur qu'on me fait espérer est plus grand ; mais je ne vois là ni justice qui m'oblige, ni vertu ni vice en moi qui sais ou qui ne sais pas faire ce calcul, faute d'une tête aussi forte que celle de Pascal <sup>1</sup>, qui cède ou qui résiste à ces craintes

i. Voyez le fameux calcul appliqué à l'existence de Dieu,

et à ces espérances selon la disposition de ma sensibilité et de mon imagination sur laquelle je ne peux rien. Enfin, les peines et les plaisirs de la vie future sont institués à titre de châtements et de récompenses. Or on ne punit et on ne récompense que des actions bonnes ou mauvaises en elles-mêmes. S'il n'y a point déjà du bien en soi, une loi qu'on est en conscience obligé de suivre, il n'y a ni mérite ni démérite ; la récompense alors n'est pas la récompense, ni la peine, la peine, puisqu'elles ne sont telles qu'à la condition d'être le complément et la sanction de l'idée du bien. Or cette idée ne préexiste pas, il n'y a, au lieu de la récompense et de la peine, que l'attrait du plaisir et la peur de la souffrance ajoutés à une prescription dépourvue en soi de moralité. Nous voilà revenus aux supplices de la terre inventés pour épouvanter les imaginations populaires, et appuyés seulement sur les décrets du législateur, abstraction faite du bien et du mal, du juste et de l'injuste, du mérite et du démérite. C'est la pire justice humaine qui se trouve ainsi transportée dans le ciel. Nous le verrons <sup>1</sup> : l'immortalité de l'âme a des fondements un peu plus solides.

dans nos ÉTUDES SUR PASCAL, 5e édit. pages 229-235, et pages. 290-296.

Voir le passage de Pascal, auquel renvoie Cousin : « Pesons le gain et la perte, en prenant croix que Dieu est. Examinons ces deux cas : Si vous gagnez, vous gagnez tout ; si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu'il est sans hésiter. Cela est admirable. Oui, il faut gager ; mais je gage peut-être trop. Voyons... si vous n'aviez qu'à gagner deux vies pour une, vous prurriez encore gager... Si vous en aviez trois, il faudrait jouer... Mais il y a une éternité de vie et de bonheur. » (*Pensées*, édit. Hach., t. I, art. x, p. 150). (P. J.)

1. Plus bas, leçon xvi.

Ces différents systèmes, faux ou incomplets, écartés, nous arrivons à la doctrine qui est à nos yeux la vérité parfaite, parce qu'elle n'admet que des faits certains, n'en néglige aucun, et leur maintient à tous leur caractère et leur rang.

## IV

## VRAIS PRINCIPES DE LA MORALE

Description des faits divers qui composent le phénomène moral. -- Analyse de chacun de ces faits: 1<sup>o</sup> Du jugement et de l'idée du bien. Que ce jugement est absolu. Rapports du vrai et du bien. -- 2<sup>o</sup> De l'obligation. Réfutation de la doctrine de Kant qui tire l'idée du bien de l'obligation au lieu de fonder l'obligation sur l'idée du bien. -- 3<sup>o</sup> De la liberté et des notions morales attachées à celle de la liberté. -- 4<sup>o</sup> Du principe du mérite et du démérite. Des peines et des récompenses. -- 5<sup>o</sup> Des sentiments moraux. -- Harmonie de tous ces faits dans la nature et dans la science.

La critique philosophique ne se borne point à discerner les erreurs des systèmes; elle consiste surtout à reconnaître et à dégager les vérités mêlées à ces erreurs. Les vérités éparses dans les différents systèmes composent la vérité totale que chacun d'eux exprime presque toujours par un seul côté. Ainsi, les systèmes que nous venons de parcourir et de réfuter nous livrent en quelque sorte, divisés et opposés les uns aux autres, tous les éléments essentiels de la moralité humaine. Il ne s'agit plus que de les rassembler pour restituer le phénomène moral tout entier. L'histoire de la philosophie ainsi comprise prépare ou confirme l'analyse psychologique, comme elle en reçoit sa lumière. Inter-

rogeons-nous donc en présence des actions humaines, et recueillons fidèlement, sans les altérer par aucun système préconçu, les idées et les sentiments de toute espèce que le spectacle de ces actions fait naître en nous.

Il est des actions qui nous sont agréables ou déplaisantes, qui nous procurent des avantages ou qui nous nuisent, en un mot qui s'adressent d'une manière ou d'une autre, directement ou indirectement, à notre intérêt. Nous nous réjouissons des actions qui nous sont utiles et nous fuyons celles qui peuvent nous nuire. Nous recherchons constamment et le plus possible ce qui nous semble notre intérêt.

Voilà un fait incontestable. En voici un autre qui ne l'est pas moins.

Il est d'autres actions qui n'ont aucun rapport à nous, que par conséquent nous ne pouvons apprécier et juger sur notre intérêt, et que pourtant nous qualifions de bonnes ou de mauvaises.

Je suppose que sous vos yeux un homme fort et armé se précipite sur un autre homme faible et désarmé, qu'il le maltraite et le tue pour lui enlever sa bourse. Une telle action ne vous atteint en aucune manière, et cependant elle vous pénètre d'indignation<sup>1</sup>. Vous faites tout ce qui est en vous pour qu'on arrête le meurtrier et qu'on le livre à la justice ; vous demandez qu'il soit puni, et s'il l'est d'une manière ou d'une autre, vous pensez que cela est juste ; votre indignation n'est apaisée qu'après qu'un châtiment proportionné est tombé sur le coupable. Je répète qu'ici vous n'espérez et vous ne craignez rien pour vous. Je vous mets dans une forteresse inaccessible, du haut de la-

1. Sur l'indignation, voyez plus haut.

quelle vous assisteriez à cette scène de meurtre : vous n'en éprouveriez pas moins tous ces sentiments.

Ce n'est là qu'une peinture grossière de ce qui se passe en vous à la vue du crime. Appliquez maintenant un peu de réflexion et d'analyse aux différents traits dont se compose cette peinture, sans les dénaturer, et vous aurez toute une théorie philosophique.

Qu'est-ce qui vous frappe d'abord dans ce que vous avez éprouvé ? C'est sans doute l'indignation, l'horreur instinctive que vous avez ressentie. Il y a donc dans l'âme une puissance de s'indigner qui est étrangère à tout intérêt personnel ! Il y a donc en nous des sentiments dont nous ne sommes pas la fin !

Il y a une antipathie, une aversion, une horreur qui ne se rapportent point à ce qui nous nuit, mais à des actes dont le contre-coup le plus lointain ne peut nous atteindre, et que nous détestons par cette seule raison que nous les jugeons mauvais !

Où, nous les jugeons mauvais. Un jugement est enveloppé sous les sentiments que nous venons de rappeler. En effet, au milieu de l'indignation qui vous transporte, qu'on vienne vous dire que toute cette colère généreuse tient à votre organisation particulière, et qu'après tout l'action qui se passe est indifférente : vous vous révoltez contre une telle explication, vous vous écriez que l'action est mauvaise en soi ; vous n'exprimez plus seulement un sentiment, vous prononcez un jugement. Le lendemain de l'action, quand les sentiments qui agitaient votre âme se sont apaisés, vous n'en jugez pas moins encore que l'action était mauvaise ; vous jugez ainsi six mois après, vous jugez ainsi toujours et partout : et c'est parce que vous jugez que cette action est mauvaise en elle-même, que vous

portez cet autre jugement qu'elle ne devait pas être faite.

Ce double jugement est au fond du sentiment ; sans quoi le sentiment serait sans raison. Si l'action n'est pas mauvaise en soi, si celui qui l'a faite n'était pas obligé de ne pas la faire, l'indignation que vous éprouvez n'est qu'un mouvement physique, un phénomène destitué de tout caractère moral, comme le trouble qui vous saisit devant quelque scène effrayante de la nature. Vous ne pouvez raisonnablement en vouloir à l'auteur d'une action indifférente. Tout sentiment d'indignation contre l'auteur d'une action suppose, dans celui qui l'éprouve, cette double conviction : 1<sup>o</sup> que l'action est mauvaise en elle-même ; 2<sup>o</sup> qu'elle ne devait pas être faite.

Ce sentiment suppose encore que l'auteur de cette action a lui-même conscience du mal qu'il a fait et de l'obligation qu'il a violée ; car sans cela il aurait agi comme une force brutale et aveugle, non comme une force intelligente et morale, et nous n'aurions pas ressenti contre lui plus d'indignation que contre le rocher qui tombe sur notre tête, contre le torrent qui nous entraîne à l'abîme.

L'indignation suppose également dans celui qui en est l'objet un autre caractère encore, à savoir qu'il est libre, qu'il pouvait faire ou ne pas faire ce qu'il a fait. Il faut évidemment que l'agent soit libre pour être responsable.

Vous voulez qu'on arrête le meurtrier et qu'on le livre à la justice, vous voulez qu'il soit puni ; quand il l'a été, vous êtes satisfait. Qu'est-ce à dire : Est-ce un mouvement capricieux de l'imagination et du cœur ? Non. Calme ou indigné, au moment du crime ou long-

temps après, sans aucun esprit de vengeance personnelle, puisque vous n'êtes pas le moins du monde intéressé dans cette affaire, vous n'en prononcez pas moins que le meurtrier doit être puni. Si, au lieu de recevoir une punition, le coupable se fait de son crime un marchepied à la fortune, vous prononcez encore que, loin de mériter le bonheur, il a mérité de souffrir en réparation de sa faute ; vous protestez contre le sort, vous en appelez à une justice supérieure. Ce jugement les philosophes l'ont appelé le jugement du mérite et du démérite. Il suppose, dans l'esprit de l'homme, l'idée d'une loi suprême qui attache le bonheur à la vertu, le malheur au crime. Otez l'idée de cette loi, le jugement du mérite et du démérite est sans fondement. Otez ce jugement, l'indignation contre le crime heureux et contre la vertu méconnue est un sentiment inintelligible, même impossible, et jamais, à la vue d'un crime, vous n'auriez songé à demander le châtiment du criminel.

Toutes les parties du phénomène moral se tiennent donc ; toutes sont des faits aussi certains les uns que les autres : ébranlez-en un seul, et vous renversez de fond en comble le phénomène total. L'observation la plus vulgaire atteste tous ces faits, et la logique la moins subtile découvre aisément leur lien. Il faut renier jusqu'au sentiment, ou il faut avouer que le sentiment couvre un jugement, le jugement de la distinction essentielle du bien et du mal, que cette distinction entraîne une obligation, que cette obligation s'applique à un agent intelligent et libre ; il faut enfin avouer que la distinction du mérite et du démérite, qui correspond à celle du bien et du mal, contient le principe de l'harmonie naturelle de la vertu et du bonheur.

Qu'avons-nous fait jusqu'ici ? Nous avons fait comme le physicien ou le chimiste qui soumet à l'analyse un corps composé et le ramène à ses éléments simples. La seule différence est ici que le phénomène auquel s'applique notre analyse est en nous, au lieu d'être hors de nous. D'ailleurs les procédés employés sont exactement les mêmes ; il n'y a là ni système ni hypothèse ; il n'y a que l'expérience et l'induction la plus immédiate.

Pour rendre l'expérience plus certaine, on peut la varier. Au lieu d'examiner ce qui se passe en nous quand nous sommes spectateurs des mauvaises ou des bonnes actions d'un autre, interrogeons notre propre conscience quand nous-mêmes nous faisons bien ou nous faisons mal. Dans ce cas, les divers éléments du phénomène moral sont plus saillants encore, et leur ordre paraît davantage.

Je suppose qu'un ami mourant m'ait confié un dépôt plus ou moins considérable, en me chargeant de le remettre après lui à une personne qu'il m'a désignée à moi seul, et qui elle-même ne sait point ce qui a été fait en sa faveur. Celui qui m'a confié le dépôt est mort, et a emporté avec lui son secret ; celui pour lequel le dépôt m'a été remis ne se doute de rien ; si donc je veux m'approprier ce dépôt, nul ne le pourra soupçonner. Tout cela étant, que dois-je faire ? Il est difficile d'imaginer des circonstances plus favorables au crime. Si je ne consulte que l'intérêt, je ne dois point hésiter à retenir le dépôt. Si j'hésite, dans le système de l'intérêt, je suis un insensé, en révolte avec la loi de ma nature. Le doute seul trahirait en moi, dans l'impunité qui m'est assurée, un principe différent de l'intérêt.

Mais naturellement je ne doute pas : je crois avec la plus entière certitude que le dépôt à moi confié ne m'appartient point, qu'il m'a été confié pour être remis à un autre, et que c'est à cet autre qu'il appartient. Otez l'intérêt, je ne penserais pas même à retenir ce dépôt : c'est l'intérêt seul qui me tente. Il me tente, il ne m'entraîne point sans résistance. De là la lutte de l'intérêt et du devoir, lutte remplie de troubles, de résolutions contraires, tour à tour prises et abandonnées : elle atteste énergiquement la présence d'un principe d'action différent de l'intérêt et tout aussi puissant.

Le devoir succombe, l'intérêt l'emporte. Je viole le dépôt qui m'avait été confié, je l'applique à mes besoins, à ceux de ma famille ; me voilà riche et heureux en apparence ; mais je souffre intérieurement de cette souffrance amère et secrète qu'on appelle le remords<sup>1</sup>. Le fait est certain ; il a été mille fois décrit ; toutes les langues contiennent le mot, et il n'y a personne qui, à divers degrés, n'ait éprouvé la chose, cette morsure cuisante que fait au cœur toute faute, grande ou petite, tant qu'elle n'est pas expiée. Ce souvenir douloureux me suit au milieu des plaisirs et de la prospérité. Les applaudissements de la foule ne sont pas capables de faire taire ce témoin inexorable. Il n'y a qu'une longue habitude du vice et du crime, une accumulation de fautes très souvent renouvelées, qui puisse venir à bout de ce sentiment vengeur et réparateur tout ensemble. Quand il est étouffé, toute ressource est perdue, c'en est fait de la vie de l'âme ; tant qu'il dure, c'est que le feu sacré n'est pas tout à fait éteint.

1. Sur le remords, voyez I.

Le remords est une souffrance d'un caractère particulier. Dans le remords, je ne souffre ni à cause de telle ou telle impression faite sur mes sens, ni dans mes passions naturelles contrariées, ni dans mon intérêt blessé ou menacé, ni par l'inquiétude de mes espérances, ni par les angoisses de mes craintes. non, je souffre sans aucun motif qui vienne du dehors, et je souffre pourtant de la façon la plus cruelle. Je souffre par cette raison seule que j'ai la conscience d'avoir commis une mauvaise action que je me savais obligé de ne pas faire, que je pouvais ne pas faire, et qui me laisse après elle un châtiment que je sais mérité. Nulle exacte analyse ne peut enlever au remords, sans le détruire, un seul de ces éléments. Le remords renferme l'idée du bien et du mal, d'une loi obligatoire, de la liberté, du mérite et du démerite. Toutes ces idées étaient déjà dans la lutte entre le bien et le mal; elles reparaissent dans le remords. En vain l'intérêt me conseillait de violer le dépôt qui m'avait été confié: quelque chose me disait et me dit encore que violer un dépôt, c'est mal faire. c'est commettre une injustice: je jugeais et je juge ainsi, non pas tel jour mais toujours, non pas dans telle circonstance mais dans toutes. J'ai beau me dire que la personne à laquelle je dois remettre ce dépôt n'en a pas besoin et qu'il m'est nécessaire: je juge qu'un dépôt doit être respecté sans acception de personnes, et l'obligation qui m'est imposée me paraît inviolable et absolue. Soumis à cette obligation, je me crois par cela seul le pouvoir de l'accomplir; il y a plus: j'ai la conscience directe de ce pouvoir. je sais de la science la plus certaine que je puis garder ce dépôt ou le remettre à son possesseur légitime; et c'est précisément parce que j'ai la conscience de ce pouvoir,

que je juge que j'ai mérité une punition, pour n'en avoir pas fait l'usage pour lequel il m'a été donné. C'est enfin parce que j'ai la conscience vive de tout cela, que j'éprouve ce sentiment d'indignation contre moi-même, cette souffrance du remords qui contient et exprime en elle le phénomène moral tout entier.

Selon les règles de la méthode expérimentale, faisons l'opération inverse; supposons qu'en dépit des suggestions de l'intérêt, malgré l'aiguillon pressant de la misère, pour être fidèle à la foi donnée, j'aie remis le dépôt à la personne qui m'avait été désignée: au lieu de la scène douloureuse qui tout à l'heure se passait dans la conscience, il s'en passe une autre tout aussi réelle, mais bien différente. Je sais que j'ai bien fait; je sais que je n'ai pas obéi à une chimère, à une loi artificielle et mensongère, mais à une loi vraie, universelle, obligatoire à tous les êtres intelligents et libres. Je sais que j'ai fait un bon usage de ma liberté: j'ai de cette liberté, par l'usage même que j'en ai fait, un sentiment plus distinct, plus énergique et en quelque sorte triomphant. L'opinion égarée m'accusait en vain, j'en appelle à une justice meilleure, et déjà cette justice se déclare en moi par les sentiments qui se présentent dans mon âme. Je me respecte, je m'estime, je crois que j'ai le droit à l'estime des autres; j'ai le sentiment de ma dignité; je n'éprouve pour moi-même que des sentiments affectueux opposés à l'espèce d'horreur que tout à l'heure je m'inspirais à moi-même. A la place du remords, je ressens une jouissance incomparable que nul ne peut m'ôter, et qui, tout le reste me manquât-il, me console et me relève. Ce sentiment de plaisir est aussi pénétrant, aussi profond que l'était le remords. Il représente la satisfaction de tous les prin-

cipes généreux de la nature humaine, comme le remords en représentait la révolte. Il témoigne par le bonheur intérieur qu'il me donne de l'accord sublime du bonheur et de la vertu, tandis que le remords est le premier anneau de cette chaîne fatale, de cette chaîne d'airain et de diamant, qui, selon Platon <sup>1</sup>, attache la peine à la faute, le trouble à la passion, la misère au désespoir, au vice et au crime.

Le sentiment moral est l'écho de tous les jugements moraux et de la vie morale tout entière. Il est si frappant qu'il a pu suffire, aux yeux d'une analyse un peu superficielle, à fonder toute la morale ; et cependant, nous venons de le voir, ce sentiment admirable ne serait pas sans les jugements divers que nous venons d'énumérer ; il en est la conséquence, il n'en est pas le principe ; il les suppose, il ne les constitue pas ; il ne les remplace point, il les résume.

Maintenant que nous sommes en possession de tous les éléments de la moralité humaine, nous allons prendre un à un ces divers éléments et les soumettre à une analyse détaillée.

Ce qu'il y a de plus apparent dans le phénomène complexe que nous étudions, c'est le sentiment ; mais son fond est le jugement.

Le jugement du bien et du mal est le principe de tout ce qui le suit ; mais lui-même ne repose que sur la constitution même de la nature humaine, comme le jugement du vrai et le jugement du beau. Ainsi que ces deux jugements <sup>2</sup>, celui du bien est un jugement simple, primitif, indécomposable.

1. Voyez le *Gorgias* avec l'*Argument* t. III de notre traduction.

2. Leçons et vi.

Comme eux encore, il n'est pas arbitraire. Nous ne pouvons pas ne pas porter ce jugement en présence de certains actes ; et en le portant nous savons qu'il ne fait pas le bien ou le mal, mais qu'il le déclare. La réalité des distinctions morales nous est révélée par ce jugement, mais elle en est indépendante, comme la beauté est indépendante de l'œil qui l'aperçoit, comme les vérités universelles et nécessaires sont indépendantes de la raison qui les découvre <sup>1</sup>.

Le bien et le mal sont des caractères réels des actions humaines, bien que ces caractères ne puissent être ni vus de nos yeux ni touchés de nos mains. Les qualités morales d'une action ne sont pas moins certaines pour ne pouvoir être confondues avec les qualités matérielles de cette action. Voilà pourquoi des actions matériellement identiques peuvent être moralement très différentes. Un meurtre est toujours un meurtre ; cependant, si c'est souvent un crime, c'est souvent aussi une action légitime, par exemple quand elle est accomplie non par vengeance, non par intérêt, mais dans le cas rigoureux de la défense personnelle. Ce n'est pas le sang versé qui fait le crime, c'est le sang innocent. L'innocence et le crime, le bien et le mal ne résident pas dans telle ou telle circonstance extérieure déterminée une fois pour toutes. La raison les reconnaît avec certitude sous les apparences les plus diverses, dans des circonstances tantôt les mêmes et tantôt dissemblables.

Le bien et le mal nous apparaissent presque toujours engagés dans des actions particulières ; mais ce n'est pas par ce qu'elles ont de particulier que ces actions sont bonnes ou mauvaises. Ainsi quand je prononce

1. Leçons II, III et VI.

que la mort de Socrate est une injustice et que le dévouement de Léonidas est admirable, c'est la mort injuste d'un homme sage que je condamne, c'est le dévouement d'un héros que j'admire. Il n'importe pas que ce héros s'appelle Léonidas ou d'Assas, que le sage immolé s'appelle Socrate ou Bailly.

Le jugement du bien s'applique d'abord à des actions particulières, et il donne naissance à des principes généraux qui nous servent ensuite de règles pour juger toutes les actions du même genre. Comme après avoir jugé que tel phénomène particulier a telle cause particulière, nous nous élevons à ce principe général : tout phénomène a sa cause<sup>1</sup>; de même nous érigeons en règle générale le jugement moral que nous avons porté à propos d'un fait particulier. Ainsi nous admirons d'abord la mort de Léonidas, et de là nous nous élevons à ce principe qu'il est bien de mourir pour son pays. Nous possédions déjà le principe dans sa première application à Léonidas; sans quoi cette application particulière n'eût pas été légitime; elle n'eût pas même été possible; mais nous le possédions implicitement; bientôt il se dégage, nous apparaît sous sa forme universelle et pure, et nous l'appliquons à tous les cas analogues.

La morale a ses axiomes comme les autres sciences; et ces axiomes s'appellent à juste titre, dans toutes les langues, des vérités morales.

Il est bien de ne pas trahir ses serments, et cela aussi est vrai. Il est en effet dans la vérité des choses qu'un serment soit tenu : il n'est prêté que dans cette fin. Les vérités morales considérées en elles-mêmes n'ont pas moins de certitude que les vérités mathé-

1. Plus haut, 1<sup>re</sup> partie, leçon 11.

matiques. Soit donnée l'idée de dépôt, je demande si celle de le garder fidèlement ne s'y attache pas nécessairement, comme à l'idée de triangle s'attache celle que ses trois angles sont égaux à deux angles droits. Vous pouvez violer un dépôt; mais en le violant, ne croyez pas changer la nature des choses, ni faire qu'en soi un dépôt puisse jamais devenir une propriété. Ces deux idées s'excluent. Vous n'avez qu'un faux semblant de propriété; et tous les efforts des passions, tous les sophismes de l'intérêt ne renverseront pas d'essentiellles différences. Voilà pourquoi la vérité morale est si gênante; c'est que, comme toute vérité, elle est ce qu'elle est, et ne se plie à aucun caprice. Toujours la même et toujours présente, malgré que nous en ayons, elle condamne inexorablement d'une voix toujours entendue, mais non toujours écoutée, la volonté insensée et coupable qui croit l'empêcher d'être en la niant, ou plutôt en feignant de la nier.

Les vérités morales se distinguent des autres vérités par ce caractère singulier : aussitôt que nous les apercevons, elles nous apparaissent comme la règle de notre conduite. S'il est vrai qu'un dépôt est fait pour être remis à son possesseur légitime, il faut le lui remettre. A la nécessité de croire s'ajoute ici la nécessité de pratiquer.

La nécessité de pratiquer, c'est l'obligation. Les vérités morales, nécessaires aux yeux de la raison, sont obligatoires à la volonté.

L'obligation morale, comme la vérité morale qui en est le fondement, est absolue. De même que les vérités nécessaires ne sont pas plus ou moins nécessaires<sup>1</sup>,

1. Leçon 11, p. 45.

ainsi l'obligation n'est pas plus ou moins obligatoire. Il y a des degrés d'importance entre les obligations diverses ; mais il n'y a pas de degrés dans l'obligation même. On n'est pas à peu près obligé, presque obligé : on l'est tout à fait ou pas du tout.

Si l'obligation est absolue, elle est immuable et elle est universelle. Car si l'obligation d'aujourd'hui pouvait ne pas être celle de demain, si ce qui est obligatoire pour moi pouvait ne pas l'être pour vous, l'obligation différerait d'avec elle-même, elle serait relative et contingente.

Ce fait de l'obligation absolue, immuable, universelle, est si certain et si manifeste, malgré tous les efforts de la doctrine de l'intérêt pour l'obscurcir, que l'un des plus profonds moralistes de la philosophie moderne, particulièrement frappé de ce fait, l'a considéré comme le principe de toute la morale. En séparant le devoir de l'intérêt qui le ruine et du sentiment qui l'énerve, Kant a restitué à la morale son vrai caractère. Il s'est élevé bien haut dans le siècle d'Helvétius, en s'élevant jusqu'à la sainte loi du devoir ; mais il n'est pas remonté assez haut encore, il n'a pas atteint la raison même du devoir.

Le bien, pour Kant, c'est ce qui est obligatoire. Mais, logiquement, d'où peut venir l'obligation d'accomplir un acte, sinon de la bonté intrinsèque de cet acte ? N'est-ce pas parce qu'il répugne absolument, dans l'ordre de la raison, qu'un dépôt soit une propriété, qu'on ne peut se l'approprier sans crime ? Si un acte doit être accompli et si un autre ne doit pas l'être, c'est qu'apparemment il y a une différence essentielle entre ces deux actes. Fonder le bien sur l'obligation au lieu de fonder l'obligation sur le bien, c'est donc prendre

l'effet pour la cause, c'est tirer le principe de la conséquence<sup>1</sup>.

Si je demande à un honnête homme qui, malgré les suggestions de la misère, a respecté le dépôt qui lui avait été confié, pourquoi il a fait cela ; il me répondra : parce que c'était mon devoir. Si j'insiste, si je lui demande pourquoi c'était son devoir, il saura très bien me répondre : parce que c'était juste, parce que c'était bien. Arrivé là, toutes les réponses s'arrêtent ; mais les questions s'arrêtent aussi. Dès qu'il est reconnu que le devoir qui nous est imposé vient de la justice, l'esprit est satisfait ; car il est parvenu à un principe au delà duquel il n'y a plus rien à chercher, la justice étant son principe à elle-même. Les vérités premières portent avec elles leur raison d'être. Or la justice, la distinction essentielle du bien et du mal dans les relations des hommes entre eux, est la vérité première de la morale.

La justice n'est pas une conséquence, puisqu'on ne peut remonter à un autre principe plus élevé ; et le devoir n'est pas, à parler rigoureusement, un principe, puisque lui-même suppose un principe au-dessus de lui qui l'explique et qui l'autorise, à savoir la justice.

La vérité morale ne devient pas plus relative et subjective, pour reprendre un moment la langue de Kant,

1. Voir Kant, *Critique de la raison pratique*, ch. II (trad. fr. de Barni, 229) : « C'est ici le lieu d'expliquer le paradoxe de la méthode, à savoir, que le Concept du bien et du mal ne doit pas être déterminé antérieurement à la loi morale, mais seulement après cette loi et par cette loi... Supposez en effet que nous voulions débiter par le concept du bien pour en dériver les lois de la volonté... la pierre de touche du bien et du mal ne pourrait être placée ailleurs que dans l'accord de l'objet avec notre sentiment de plaisir ou de peine. » On ne voit nullement pourquoi il en serait nécessairement ainsi. Pourquoi n'y aurait-il pas quelque chose qui serait bon par soi-même (par exemple la vérité) et qui par cela seul deviendrait obligatoire pour la volonté ? (Voir notre livre de la *Morale*, liv. I, ch. II). (P. J.)

en nous paraissant obligatoire, que la vérité ne le devient en nous paraissant nécessaire ; car c'est dans la nature même de la vérité et du bien qu'il faut chercher la raison de la nécessité et de l'obligation. Mais si on s'arrête à l'obligation et à la nécessité, ainsi que le fait Kant, en morale comme en métaphysique, sans le savoir et même contre son propre dessein on anéantit ou du moins on affaiblit la vérité et le bien <sup>1</sup>.

L'obligation a son fondement dans la distinction nécessaire du bien et du mal ; et elle-même est le fondement logique de la liberté. Si l'homme a des devoirs, il faut qu'il possède la faculté de les accomplir, de résister au désir, à la passion, à l'intérêt pour obéir à la loi. Il doit être libre, donc il l'est, ou la nature humaine est en contradiction avec elle-même. La certitude directe de l'obligation entraîne la certitude correspondante de la liberté.

Cette preuve de la liberté est bonne sans doute ; mais Kant s'est trompé en la croyant la seule preuve légitime <sup>2</sup>. Il est inouï qu'il ait ainsi préféré l'autorité du raisonnement à celle de la conscience, comme si la première n'avait pas besoin d'être confirmée par la seconde ; comme si, après tout, ma liberté ne devait pas être un fait pour moi <sup>3</sup> ! Il faut avoir une grande peur de l'empirisme pour se défier du témoignage de la conscience ; et, après une telle défiance, il faut être bien crédule pour avoir une foi sans bornes dans le raisonnement. Nous ne croyons pas à notre liberté comme

1. 1<sup>re</sup> partie, leçon III. Voyez aussi PHILOSOPHIE DE KANT, leçon VIII.

2. PHILOSOPHIE DE KANT, leçon VII.

3. Il serait étrange en effet qu'un être libre fût libre sans le savoir, car la liberté étant l'acte de disposer de soi-même, comment pourrait-on disposer de soi sans s'en apercevoir ? Ce serait une vraie contradiction. (P. J.)

nous croyons au mouvement de la terre. La plus profonde persuasion que nous en ayons vient de l'expérience continuelle que nous en portons avec nous.

Est-il vrai qu'en présence d'un acte à faire je peux vouloir ou ne pas vouloir faire cet acte ? Là est toute la question de la liberté.

Distinguons bien le pouvoir de faire d'avec celui de vouloir. La volonté a sans doute à son service et sous son empire la plupart de nos facultés ; mais cet empire, qui est réel, est très limité. Je veux mouvoir mon bras, je le peux souvent : en cela réside le pouvoir en quelque sorte physique de la volonté ; mais je ne peux pas toujours mouvoir mon bras, si les muscles sont paralysés, si l'obstacle est trop fort, etc. ; l'exécution ne dépend pas toujours de moi ; mais ce qui dépend toujours de moi, c'est la résolution même. Les effets extérieurs peuvent être empêchés, ma résolution elle-même ne peut jamais l'être. Dans son domaine propre, la volonté est souveraine.

Et ce pouvoir souverain de la volonté, j'en ai la conscience. Je sens en moi, avant sa détermination, la force qui peut se déterminer de telle manière ou de telle autre. En même temps que je veux ceci ou cela, j'ai conscience également de pouvoir vouloir le contraire ; j'ai conscience d'être le maître de ma résolution, de pouvoir l'arrêter, la continuer, la reprendre. L'acte volontaire a-t-il cessé, la conscience du pouvoir qui l'a produit ne cesse pas : elle demeure avec ce pouvoir lui-même, qui est supérieur à toutes ses manifestations. La liberté est donc l'attribut essentiel et toujours subsistant de la volonté <sup>1</sup>.

1. Voyez, pour l'entier développement de la théorie de la liberté, PHILOSOPHIE SENSUALISTE, 1<sup>re</sup> leçon, *Locke*, p. 33 ; III<sup>e</sup> le-

La volonté, nous l'avons vu <sup>1</sup>, n'est ni le désir, ni la passion : c'est précisément le contraire. La liberté de la volonté n'est donc pas le déchainement des désirs et des passions. L'homme est esclave dans le désir et la passion, il n'est libre que dans la volonté. Il ne faut pas confondre en psychologie, pour ne les pas confondre ailleurs, l'anarchie et la liberté. Les passions s'abandonnant à leurs caprices, c'est l'anarchie, c'est la tyrannie. La liberté consiste dans le combat de la volonté contre cette tyrannie. Mais il faut un but à ce combat, et ce but, c'est le devoir d'obéir à la raison, qui est notre souverain véritable, et à la justice que la raison nous révèle. Le devoir d'obéir à la raison est la loi propre de la volonté, et la volonté n'est jamais plus elle-même que quand elle se soumet à sa loi. Nous ne nous possédons pas nous-mêmes, tant qu'à la domination du désir, de la passion, de l'intérêt, la raison n'a opposé le contrepoids de la justice. La raison et la justice nous affranchissent du joug des passions, sans nous en imposer un autre. Car, encore une fois, leur obéir, ce n'est pas abdiquer la liberté, c'est la sauver, c'est l'appliquer à son légitime usage.

C'est dans la liberté, et dans l'accord de la liberté avec la raison et la justice, que l'homme s'appartient, à proprement parler. Il n'est une personne que parce qu'il est un être libre éclairé par la raison <sup>2</sup>.

gon, *Condillac*, p. 116, etc. : PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, *Reid*, leç. x, p. 426-448 ; PHILOSOPHIE DE LOCKE, leçon XIII.

1. Plus haut, n.

2. Cette distinction si importante de la *personne* et de la *chose* vient de la philosophie de Kant. C'est Victor Cousin qui l'a introduite en France, en 1818. C'était alors une doctrine entièrement neuve à laquelle le sensualisme de Condillac était incapable de s'élever. (P. J.)

Ce qui distingue la personne de la simple chose, c'est singulièrement la différence de la liberté et de son contraire. Une chose est ce qui n'est pas libre, ce qui par conséquent ne s'appartient point à soi-même, ce qui n'a pas de soi-même, et ne possède qu'une individualité numérique, simulacre imparfait de la vraie individualité qui est celle de la personne.

Une chose, ne s'appartenant pas, appartient à la première personne qui s'en empare et y met sa marque.

Nulle chose n'est responsable de mouvements qu'elle n'a point voulus et qu'elle ignore même. La personne seule est responsable, parce qu'elle est intelligente et libre ; et elle est responsable de son intelligence et de sa liberté.

Une chose n'a point de dignité ; la dignité n'est attachée qu'à la personne.

Une chose n'a pas de valeur par soi ; elle n'a que celle que la personne lui confère. C'est un pur instrument dont tout le prix est dans l'usage qu'en tire la personne qui s'en sert <sup>1</sup>.

L'obligation implique la liberté ; où la liberté n'est pas, le devoir manque, et avec le devoir le droit manque aussi.

C'est parce qu'il y a en moi un être digne de respect, que j'ai le devoir de respecter moi-même et le droit de le faire respecter de vous. Mon devoir est la mesure exacte de mon droit. L'un est en raison directe de l'autre. Si je n'avais pas le devoir sacré de respecter ce qui fait ma personne, c'est-à-dire mon intelligence et ma liberté, je n'aurais pas le droit de la défendre contre vos atteintes. Mais comme ma personne est sainte et sacrée

1. PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, ve leçon, sur Smith et sur le vrai principe de l'économie politique.

en elle-même, il s'ensuit que, considérée par rapport à moi, elle m'impose un devoir, et que, considérée par rapport à vous, elle me confère un droit.

Il ne m'est pas permis de dégrader moi-même la personne que je suis en m'abandonnant à la passion, au vice et au crime, et il ne m'est pas permis de la laisser dégrader par vous.

La personne est inviolable, et elle seule l'est.

Elle l'est non seulement dans le sanctuaire intime de la conscience, mais dans toutes ses manifestations légitimes, dans ses actes, dans les produits de ses actes, même dans les instruments qu'elle fait siens en s'en servant.

Là est le fondement de la sainteté de la propriété. La première propriété, c'est la personne. Toutes les autres propriétés dérivent de celle-là. Pensez-y bien. Ce n'est pas la propriété en elle-même qui a des droits, c'est le propriétaire, c'est la personne qui lui imprime, avec son caractère, son droit et son titre.

La personne ne peut cesser de s'appartenir sans se dégrader ; elle est inaliénable à elle-même. La personne n'a pas droit sur elle-même ; elle ne peut se traiter comme une chose, ni se vendre, ni se tuer, ni abolir d'une manière ou d'une autre sa volonté libre et sa raison, qui sont des éléments constitutifs.

Pourquoi l'enfant a-t-il déjà quelques droits ? Parce qu'il sera un être libre. Pourquoi le veillard, revenu à l'enfance, pourquoi le fou lui-même ont-ils encore des droits ? Parce qu'ils ont été des êtres libres. On respecte la liberté jusque dans ses premières lueurs ou dans ses derniers vestiges. Pourquoi, d'autre part, le fou et le veillard imbécile n'ont-ils plus tous leurs droits ? C'est qu'ils ont perdu la liberté. Pourquoi enchaîne-t-on un

malade furieux ? C'est qu'il a perdu la connaissance et la liberté. Pourquoi l'esclavage est-il une institution abominable ! Parce que c'est un attentat à ce qui constitue l'humanité. Voilà pourquoi enfin certains dévouements extrêmes sont des fautes quelquefois sublimes, et qu'il n'est permis à personne de les offrir, encore bien moins de les demander. Il n'y a point de dévouement légitime contre l'essence même du droit, contre la liberté, contre la justice, contre la dignité de la personne humaine.

Nous n'avons pu parler de la liberté, sans indiquer un certain nombre de notions morales de la plus haute importance qu'elle contient et qu'elle explique ; mais nous ne pourrions poursuivre ce développement sans empiéter sur le domaine de la morale privée et publique et devancer la prochaine leçon.

Arrivons au dernier élément du phénomène moral, le jugement du mérite et du démérite.

En même temps que nous jugeons qu'un homme a fait une action bonne ou mauvaise, nous portons cet autre jugement tout aussi nécessaire que le premier, à savoir que si cet homme a bien agi, il a mérité une récompense, et s'il a mal agi, un châtement. Il en est exactement de ce jugement comme de celui du bien. Il peut s'exprimer au dehors d'une manière plus ou moins vive, suivant qu'il est mêlé à des sentiments plus ou moins énergiques. Tantôt ce sera seulement une disposition bienveillante pour l'agent vertueux et défavorable à l'agent coupable ; tantôt ce sera l'enthousiasme ou l'indignation. Il est des cas où soi-même on se ferait l'exécuteur du jugement que l'on porte, où l'on chargerait le héros de couronnes et le criminel de chaînes. Mais quand tous vos sentiments

se sont apaisés, quand l'enthousiasme s'est refroidi ainsi que l'indignation, quand le temps et l'éloignement vous ont rendu une action presque indifférente, vous n'en persistez pas moins à juger que l'auteur de cette action mérite une récompense ou une peine, suivant la qualité de l'action. Vous prononcez que vous aviez raison dans les sentiments que vous éprouviez, et, tout éteints qu'ils sont, vous les déclarez légitimes.

Le jugement du mérite et du dé mérite est essentiellement lié au jugement du bien et du mal. En effet, celui qui fait une action sans savoir si elle est bonne ou mauvaise ne mérite ni ne dé mérite en la faisant. Il en est de lui comme de ces agents physiques qui accomplissent, sans qu'on puisse leur en savoir gré ou leur en vouloir, les œuvres les plus bienfaisantes ou les plus destructives. Pourquoi n'y a-t-il pas des peines pour les délits involontaires ? C'est que par cela même ils ne sont pas supposés des délits. De là vient que la question de préméditation est si grave dans tout procès criminel. Pourquoi l'enfant, jusqu'à un certain âge, n'est-il passible que de peines légères ? C'est que là où peuvent manquer l'idée du bien et la liberté, manquent aussi le mérite et le dé mérite, qui seuls autorisent la récompense et la peine. L'auteur d'un acte nuisible mais involontaire est condamné à une indemnité qui correspond au dommage causé ; il n'est pas condamné à une peine proprement dite.

Telles sont les conditions du mérite et du dé mérite. Quand ces conditions sont remplies, le mérite et le dé mérite se manifestent et entraînent après eux la récompense et la peine.

Le mérite est le droit naturel que nous avons d'être

récompensés ; le dé mérite, le droit naturel qu'ont les autres de nous punir, et, si l'on peut parler ainsi, le droit que nous avons d'être punis<sup>1</sup>. Cette expression peut sembler paradoxale ; cependant elle est vraie. Un coupable qui, ouvrant les yeux à la lumière du bien, comprendrait la nécessité de l'expiation, non seulement par le repentir intérieur, sans lequel tout le reste est vain, mais encore par une souffrance réelle et effective, un tel coupable aurait le droit de réclamer la peine qui seule peut le réconcilier avec l'ordre<sup>2</sup>. Et de telles réclamations ne sont pas si rares. On voit des criminels se dénoncer eux-mêmes et s'offrir à la vindicte publique. D'autres préfèrent satisfaire à la justice et n'ont pas recours au droit de grâce, que la loi place entre les mains du monarque pour représenter dans l'État la charité et la miséricorde, comme les tribunaux y représentent la justice. Preuve manifeste des racines naturelles et profondes de l'idée de peine et de récompense.

Le mérite et le dé mérite réclament impérieusement, comme une dette légitime, la peine et la récompense ; mais il ne faut pas confondre la récompense avec le mérite, ni la peine avec le dé mérite ; ce serait confondre la cause et l'effet, le principe et la conséquence. Quand même la récompense ou la peine n'auraient pas lieu, le mérite et le dé mérite subsisteraient.

1. Nous croyons que c'est là une définition insuffisante du mérite et du dé mérite, le mérite et le dé mérite ont un sens par eux même indépendant de la récompense et du châ timent. Nous avons essayé d'en donner une idée plus exacte dans notre *Morale* (t. III. ch. XI) en disant que « le mérite est l'accroissement volontaire de notre excellence morale ; et en dé mérite, la diminution volontaire de cette excellence. » (P. J.)

2. C'est la doctrine de Platon dans le *Gorgias*. Voir l'argument de V. Cousin traduction de Platon, t. III. (P. L.)

La peine et la récompense satisfont au mérite et au démérite, mais ne les constituent pas. Supprimez toute récompense et toute peine, vous ne supprimez pas pour cela le mérite et le démérite; au contraire, supprimez le mérite et le démérite, et il n'y a plus ni vraies peines ni vraies récompenses. Des biens et des honneurs immérités ne sont que des avantages matériels; la récompense est essentiellement morale, et sa valeur est indépendante de sa forme. Une de ces couronnes de chêne que les premiers Romains décernaient à l'héroïsme a plus de prix que toutes les richesses du monde, quand elle est le signe de la reconnaissance et de l'admiration d'un grand peuple. Récompenser, c'est donner en retour. Celui que l'on récompense a donc dû donner le premier quelque chose pour mériter d'être récompensé. La récompense accordée au mérite est une dette; la récompense sans mérite est une aumône ou un vol. Il en est de même de la peine. Elle est le rapport de la douleur à la faute: c'est dans ce rapport et non dans la douleur seule qu'est la vérité comme aussi la honte du châtement.

Le crime fait la honte et non pas l'échafaud.

Il y a deux choses qu'il faut répéter sans cesse, parce qu'elles sont également vraies: la première que le bien est bien en lui-même, et doit être accompli quelles qu'en soient les conséquences: la seconde que les conséquences du bien ne peuvent manquer d'être bonnes. Le bonheur, séparé du bien, n'est qu'un fait auquel ne s'attache aucune idée morale; mais, comme effet du bien, il entre dans l'ordre moral, il l'achève.

La vertu sans bonheur et le crime sans malheur sont une contradiction, un désordre. Si la vertu sup-

pose le sacrifice, c'est-à-dire la souffrance, il est de la justice éternelle que le sacrifice généreusement accepté et courageusement supporté ait pour récompense le bonheur même qui a été sacrifié. De même, il est de l'éternelle justice que le crime soit puni par le malheur du bonheur coupable qu'il a tenté de surprendre.

Maintenant cette loi qui attache le plaisir et la douleur au bien et au mal, quand et comment s'accomplit-elle? Même ici-bas la plupart du temps. Car l'ordre domine en ce monde, puisque le monde dure. L'ordre est-il quelquefois troublé, le bonheur et le malheur ne sont-ils pas toujours distribués au crime et à la vertu dans une proportion légitime? le jugement absolu du bien, le jugement absolu de l'obligation, le jugement absolu du mérite et du démérite subsistent inviolables et imprescriptibles: nous demeurons convaincus que celui qui a mis en nous le sentiment et l'idée de l'ordre n'y peut faillir lui-même, et qu'il s'est réservé de rétablir tôt ou tard la sainte harmonie de la vertu et du bonheur par des moyens qui lui appartiennent. Mais le moment n'est pas venu de sonder ces perspectives mystérieuses<sup>1</sup>. Il nous suffit, mais il était nécessaire de les marquer, pour bien faire voir la nature et la fin de la vérité morale.

Terminons cette analyse des différentes parties du phénomène complexe de la moralité en rappelant la plus apparente de toutes, et qui pourtant n'est que l'accompagnement et pour ainsi dire le retentissement de toutes les autres, le sentiment. Le sentiment a pour objet de rendre sensible à l'âme le lien de la vertu et du bonheur. Il est l'application directe et

1. Voyez plus bas, VI, *Dieu, principe de l'idée du bien*.

vivante de la loi du mérite et du dé mérite. Il devance et il autorise les peines et les récompenses que la société institue. Il est le modèle intérieur sur lequel l'imagination, guidée par la foi, se représente les peines et les récompenses de la cité divine. Le monde que nous plaçons par delà celui-ci est en grande partie notre propre cœur transporté dans le ciel. Puisqu'il en vient, il est juste qu'il y ramène.

Nous n'insisterons pas sur les phénomènes divers du sentiment: nous les avons suffisamment exposés dans la dernière leçon. Quelques mots les remettront sous vos yeux.

Nous ne pouvons être témoins d'une bonne action, quel qu'en soit l'auteur, un autre ou nous-mêmes, sans éprouver un plaisir particulier, analogue à celui qui est attaché à la perception du beau; et nous ne pouvons être témoins d'une mauvaise action sans éprouver un sentiment contraire, analogue aussi à celui qu'excite la vue d'un objet laid et difforme. Ce sentiment est profondément différent de la sensation agréable ou désagréable.

Est-ce nous qui sommes les auteurs de la bonne action? Nous ressentons une satisfaction que nous ne confondons avec aucune autre. Ce n'est pas le triomphe de l'intérêt ni celui de l'orgueil: c'est le plaisir de l'honnêteté modeste ou de la vertu fière qui se rend justice. Sommes-nous les auteurs de la mauvaise action? Nous sentons gémir en nous la conscience offensée. Tantôt ce n'est qu'une réclamation importune, tantôt c'est une angoisse amère. Le remords est une souffrance d'autant plus poignante que nous la sentons méritée.

Le spectacle d'une bonne action faite par un autre

a quelque chose aussi de délicieux à l'âme. La sympathie répond en nous à tout ce qu'il y a de noble et de bon dans les autres. Quand l'intérêt ne nous égare pas, nous nous mettons naturellement à la place de celui qui fait bien. Nous éprouvons dans une certaine mesure les sentiments qui l'animent. Nous nous élevons à la disposition où il est. N'est-ce pas déjà pour l'homme de bien une exquise récompense de faire passer ainsi dans le cœur de ses semblables les nobles sentiments qui le font agir lui-même. Le spectacle d'une mauvaise action, au lieu de la sympathie, excite une antipathie involontaire, un sentiment pénible et douloureux. Sans doute, ce sentiment n'est jamais aigu comme le remords. Il y a dans l'innocence quelque chose de serein et de paisible qui tempère jusqu'au sentiment de l'injustice, même alors que cette injustice tombe sur nous. On éprouve alors une sorte de honte pour l'humanité, on gémit sur la faiblesse humaine, et, par un retour mélancolique sur soi-même, on est moins porté à la colère qu'à la pitié. Quelquefois aussi la pitié est surmontée par une colère généreuse, par une indignation désintéressée. Si c'est, comme nous l'avons dit, une bien douce récompense d'exciter une noble sympathie, un enthousiasme presque toujours fertile en bonnes actions, c'est une punition cruelle que de soulever autour de soi la pitié, l'indignation, l'aversion et le mépris.

La sympathie pour une action bonne est accompagnée de bienveillance pour celui qui en est l'auteur. Il nous inspire une disposition affectueuse. Même sans le connaître, nous aimerions à lui faire du bien; nous lui souhaitons d'être heureux, parce que nous jugeons qu'il a mérité de l'être. L'antipathie passe aussi de

l'action à la personne et engendre contre elle une sorte de mauvais vouloir que nous ne nous reprochons pas, parce que nous le sentons désintéressé et que nous le trouvons légitime.

La satisfaction morale et le remords, la sympathie, la bienveillance et leurs contraires sont des sentiments, et non pas des jugements ; mais ce sont des sentiments qui accompagnent des jugements, le jugement du bien, surtout celui du mérite et du démérite. Ces sentiments nous ont été donnés par le souverain auteur de notre constitution morale pour nous aider à bien faire. Dans leur diversité et leur mobilité, ils ne peuvent être les fondements de l'obligation absolue qui doit être égale pour tous, mais ils lui sont d'heureux auxiliaires, d'assurés et bienfaisants témoins de l'harmonie, de la vertu et du bonheur.

Voilà les faits tels qu'une description fidèle les a présentés, tels qu'une analyse détaillée les a mis en lumière.

En dehors des faits, tout est chimère : sans leur distinction sévère tout est confusion ; mais aussi, dans la connaissance de leurs rapports, au lieu d'une doctrine unique et vaste comme le phénomène total que nous avons tâché d'embrasser, il ne peut y avoir que des systèmes différents comme les différentes parties de ce phénomène, par conséquent des systèmes imparfaits et toujours en guerre les uns avec les autres.

Nous sommes partis du sens commun ; car l'objet de la vraie science n'est pas de démentir le sens commun, mais de l'expliquer, et pour cela il faut commencer par le reconnaître. Nous avons peint d'abord dans sa naïveté, dans sa grossièreté même, le phénomène moral. Puis, nous avons séparé ses éléments et mar-

qué avec soin les traits caractéristiques de chacun d'eux. Il ne nous reste plus qu'à les recueillir tous, à saisir leurs rapports et à retrouver ainsi, mais plus précise et plus nette, l'unité primitive qui nous a servi de point de départ.

Sous tous les faits, l'analyse nous a montré un fait primitif, qui ne repose que sur lui-même : le jugement du bien. Nous ne sacrifions pas les autres faits à celui-là, mais nous devons constater qu'il est le premier et en date et en importance.

Par ses profondes ressemblances avec le jugement du vrai et du beau, le jugement du bien nous a montré les affinités de la morale, de la métaphysique et de l'esthétique.

Le bien, si essentiellement uni au vrai, s'en distingue en ce qu'il est la vérité pratique. Le bien est obligatoire. Ce sont deux idées indivisibles, mais non pas identiques. Car l'obligation repose sur le bien : dans cette alliance intime, c'est à celui-ci que celle-là emprunte son caractère universel et absolu.

Le bien obligatoire, c'est la loi morale. Là est pour nous le fondement de toute morale. C'est par là que nous nous séparons et de la morale de l'intérêt et de la morale du sentiment. Nous admettons tous les faits, mais nous ne les admettons pas au même rang.

A la loi morale dans la raison de l'homme correspond dans l'action la liberté. La liberté se déduit de l'obligation, et de plus elle est un fait d'une évidence irrésistible.

L'homme, comme être libre et soumis à l'obligation, est une personne morale. L'idée de la personne contient plusieurs notions morales, entre autres celle de droit. La personne seule peut avoir des droits.

A toutes ces idées s'ajoute celle du mérite qui leur sert de sanction.

Le mérite et le démérite supposent la distinction du bien et du mal, l'obligation, la liberté, et donnent naissance à l'idée de récompense et de peine.

C'est à la condition que le bien soit l'objet de la raison, que la morale peut avoir une base inébranlable. Nous avons donc insisté sur le caractère rationnel de l'idée du bien, mais sans méconnaître le rôle du sentiment.

Nous avons distingué cette sensibilité particulière, qui s'émeut en nous à la suite de la raison même, d'avec la sensibilité physique qui a besoin pour entrer en exercice d'une impression faite sur les organes.

Tous nos jugements moraux sont accompagnés de sentiments qui leur répondent. La vue d'une action que nous jugeons bonne nous fait plaisir ; la conscience d'avoir accompli un acte obligatoire, et de l'avoir accompli librement, est encore un plaisir ; le jugement du mérite et du démérite nous fait battre le cœur en prenant la forme de la sympathie et de la bienveillance.

Il faut l'avouer : la loi du devoir, quoiqu'elle doive être accomplie pour elle-même, serait un idéal presque inaccessible à la faiblesse humaine, si à ses austères prescriptions ne s'ajoutait quelque inspiration du cœur. Le sentiment est en quelque sorte une grâce naturelle qui nous a été donnée, soit pour suppléer à la lumière quelquefois incertaine de la raison, soit pour secourir la volonté chancelante en présence d'un devoir obscur ou pénible. Il faut, pour résister à la violence des passions coupables, le secours des passions généreuses, et quand la loi morale exige le sacrifice de sentiments naturels, des instincts les plus doux et les plus vifs, il est heureux qu'elle se puisse

appuyer sur d'autres sentiments, sur d'autres instincts qui ont aussi leur charme et leur force. La vérité éclaire l'esprit ; le sentiment échauffe l'âme et porte à agir. Ce n'est pas la froide raison qui détermine un d'Assas à jeter, sous le fer de l'ennemi, le cri généreux qui lui donne la mort et sauve l'armée. Gardons-nous donc d'affaiblir l'autorité du sentiment ; honorons et entretenons l'enthousiasme ; c'est le foyer d'où partent les actions grandes et héroïques.

Et l'intérêt sera-t-il entièrement banni de notre système ? Non ; nous reconnaissons dans l'âme humaine un désir de bonheur qui est l'œuvre de Dieu même. Ce désir est un fait : il doit donc avoir sa place dans un système fondé sur l'expérience. Le bonheur est une des fins de la nature humaine ; seulement il n'est ni sa fin unique ni sa fin principale.

Admirable économie de la constitution morale de l'homme ! Sa fin suprême est le bien, sa loi, la vertu, qui souvent lui impose la souffrance, et par là il est la plus excellente des créatures que nous connaissons. Mais cette loi est bien dure et en contradiction avec l'instinct du bonheur. Ne craignez rien : l'auteur bien-faisant de notre être a mis dans notre âme, à côté de la loi sévère du devoir, la douce et aimable force du sentiment : il a attaché en général le bonheur à la vertu ; et pour les exceptions, car il y en a, au terme de la route il a placé l'espérance<sup>1</sup> !

On connaît maintenant notre doctrine. Sa seule prétention est d'exprimer fidèlement chaque fait, de les exprimer tous, et d'en faire paraître à la fois les différences et l'harmonie.

Hors de là, il n'y a rien de nouveau à tenter en mo-

Voyez plus loin, VI.

rale. N'admettre qu'un seul fait et lui sacrifier tous les autres, telle est la voie battue. De tous les faits que nous venons d'analyser, il n'y en a pas un qui n'ait à son tour joué le rôle de principe unique. Toutes les grandes écoles de philosophie morale n'ont vu chacune qu'un côté de la vérité : heureuses quand elles n'ont pas choisi parmi les faces diverses du phénomène moral, pour y appuyer leur système entier, celles-là précisément qui s'y prêtent le moins !

Qui pourrait aujourd'hui revenir à Épicure, et, contre les faits les plus manifestes, contre le sens commun, contre l'idée même de toute morale, fonder le devoir, la vertu, le bien sur le seul désir du bonheur ? Ce serait la preuve d'un grand aveuglement et d'une grande stérilité. Au contraire immolera-t-on le besoin du bonheur, l'espoir de toute récompense, humaine ou divine, à l'idée abstraite du bien ? Les stoïciens l'ont fait : on sait avec quelle grandeur apparente et quelle impuissance réelle. Renfermera-t-on, avec Kant, toute la morale dans l'obligation ? C'est rétrécir encore un système déjà bien étroit. On peut d'ailleurs espérer de surpasser Kant par l'étendue des vues, par une connaissance plus complète et une représentation plus fidèle des faits, on ne peut espérer d'être plus profond dans le point de vue qu'il a choisi. Ou bien, dans un autre ordre d'idées, rapportera-t-on à la seule volonté de Dieu l'obligation de la vertu, et fondera-t-on la morale sur la religion au lieu de donner la religion à la morale comme son couronnement nécessaire ? On n'invente rien encore, on ne fait que renouveler la morale des théologiens du moyen âge ou plutôt d'une école particulière qui a eu pour adversaires les docteurs les plus illustres. Enfin ramènera-t-on toute la

moralité au sentiment, à la sympathie, à la bienveillance ? Il n'y a qu'à reprendre les traces d'Hutcheson et de Smith, abandonnées par Reid lui-même.

Le temps des théories exclusives est passé ; les renouveler, c'est perpétuer la guerre en philosophie. Chacune d'elles, étant fondée sur un fait réel, refuse avec raison le sacrifice de ce fait ; et elle rencontre dans les autres théories un droit égal et une égale résistance. De là, le retour perpétuel des mêmes systèmes, toujours aux prises entre eux, et tour à tour vaincus et victorieux. Cette lutte ne peut cesser que par une doctrine qui concilie tous les systèmes en comprenant tous les faits qui les autorisent.

Ce n'est pas le dessein préconçu de concilier les systèmes dans l'histoire qui nous suggère l'idée de concilier les faits dans la réalité. C'est au contraire la pleine possession de tous les faits, analogues et différents, qui nous force d'absoudre et de condamner tous les systèmes, pour la vérité qui est en chacun d'eux et pour les erreurs que tous mêlent à la vérité.

Il importe de le redire sans cesse : rien n'est si aisé que d'arranger un système, en supprimant ou en altérant les faits qui embarrassent. Mais l'objet de la philosophie est-il donc de produire à tout prix un système, au lieu de chercher à connaître la vérité et à l'exprimer telle qu'elle est ?

On objecte qu'une pareille doctrine n'a pas assez de caractère. Mais n'est-ce pas se jouer de la philosophie que de lui demander un autre caractère que celui de la vérité ? Se plaint-on que la chimie moderne n'ait pas assez de caractère, parce qu'elle se borne à étudier les faits dans leurs rapports comme aussi dans leurs différences, et parce qu'elle n'aboutit pas à une substance

unique? La vraie philosophie, la seule qui convienne à un siècle revenu de toutes les exagérations, est un tableau de la nature humaine dont le premier mérite est d'être fidèle, et qui doit offrir tous les traits de l'original dans leur juste proportion et dans leur sincère harmonie. L'unité de la doctrine que nous professons est dans celle de l'âme humaine où nous l'avons puisée. N'est-ce pas un seul et même être qui aperçoit le bien, qui se sait obligé de l'accomplir, qui sait qu'il est libre en l'accomplissant, qui aime le bien, et qui juge que l'accomplissement ou la violation du bien amène justement après soi la récompense ou la peine, le bonheur ou le malheur? Nous tirons encore une unité vraie du rapport intime de tous ces faits qui, nous l'avons vu, se supposent et se soutiennent les uns les autres. Mais de quel droit met-on l'unité d'une doctrine à ne souffrir en elle qu'un simple principe? Une telle unité n'est possible que dans ces régions de l'abstraction mathématique où l'on ne s'inquiète pas de ce qui est, où l'on retranche à volonté de l'objet que l'on étudie pour le simplifier sans cesse, et où tout se réduit à de pures notions. Dans la réalité, tout est déterminé, et par conséquent tout est complexe. Une science de faits n'est pas une série d'équations. Il faut que l'on retrouve en elle la vie qui est dans les choses, la vie avec son harmonie sans doute, mais aussi avec sa richesse et sa diversité<sup>1</sup>.

1. Sur cette importante question de méthode, voyez plus haut, éçon XII p. 281, et l'écrit auquel la note renvoie.

## V

## MORALE PRIVÉE ET PUBLIQUE

Application des principes précédents. — Formule générale du devoir : obéir à la raison. — Règle pour juger si une action est ou n'est pas conforme à la raison : élever le motif de cette action à une maxime de législation universelle. — Morale individuelle. Ce n'est pas envers l'individu, mais envers la personne morale qu'on est obligé. Principe de tous les devoirs individuels : respecter et développer la personne morale. — Morale sociale : devoirs de justice et devoirs de charité. — De la société civile. Du gouvernement. De la loi. Du droit de punir.

Nous savons qu'il y a du bien et du mal moral : nous savons que cette distinction du bien et du mal engendre une obligation, une loi, le devoir ; mais nous ne savons pas encore quels sont nos devoirs. Le principe général de la morale est posé ; il faut le suivre au moins dans ses plus grandes applications.

Si le devoir n'est que la vérité devenue obligatoire, et si la vérité n'est connue que par la raison, obéir à la loi du devoir, c'est obéir à la raison.

Mais, obéir à la raison est un précepte bien vague et bien abstrait : comment s'assurer que notre action est conforme ou n'est pas conforme à la raison !

Le caractère de la raison étant, comme nous l'avons dit, son universalité, l'action pour être conforme à la

raison, doit posséder quelque chose d'universel; et comme c'est le motif même de l'action qui lui donne sa moralité, c'est le motif aussi qui doit, si l'action est bonne, réfléchir le caractère de la raison. A quel signe reconnaîtrez-vous donc qu'une action est conforme à la raison, qu'elle est bonne? A ce signe que le motif de cette action étant généralisé vous paraisse une maxime de législation universelle que la raison impose à tous les êtres intelligents et libres. Si vous ne pouvez généraliser ainsi le motif d'une action, et si c'est le motif contraire qui vous paraît une maxime universelle, votre action, étant opposée à cette maxime, est estimée par là opposée à la raison et au devoir: elle est mauvaise. Si, ni le motif de votre action ni le motif contraire ne peuvent être érigés en une loi universelle, l'action n'est ni mauvaise ni bonne, elle est indifférente. Telle est la mesure ingénieuse que Kant a appliquée à la moralité des actions. Elle fait reconnaître avec la dernière clarté où est le devoir et où il n'est pas, comme la forme sévère et nue du syllogisme, en s'appliquant au raisonnement, en fait ressortir de la façon la plus nette l'erreur ou la vérité<sup>1</sup>.

Obéir à la raison, tel est le devoir en soi, devoir supérieur à tous les autres, les fondant tous et n'étant fondé lui-même que sur le rapport essentiel de la liberté et de la raison.

On peut dire qu'il n'y a qu'un seul devoir, celui de rester raisonnable. Mais l'homme ayant des relations diverses, ce devoir unique et général se détermine et se divise en autant de devoirs particuliers.

De tous les êtres que nous connaissons, il n'y en a pas avec qui nous soyons plus constamment en rapport

1. PREMIERS ESSAIS, *Casuistique morale*, p. 3.

qu'avec nous-mêmes. Les actions dont l'homme est à la fois l'auteur et l'objet ont leurs règles comme toutes les autres. De là cette première classe de devoirs qu'on a appelés devoirs de l'homme envers lui-même.

Au premier abord, il est étrange que l'homme ait des devoirs envers lui-même. L'homme étant libre, s'appartient. Ce qui est le plus à moi, c'est moi-même: voilà la première propriété et le fondement de toutes les autres. Or, l'essence de la propriété n'est-elle pas d'être à la libre disposition du propriétaire, et par conséquent ne puis-je faire de moi ce qu'il me plaît?

Non; de ce que l'homme est libre, de ce qu'il n'appartient qu'à lui-même, il ne faut pas conclure qu'il a sur lui-même tout pouvoir. Bien au contraire, de cela seul qu'il est doué de liberté, comme aussi d'intelligence, je conclus qu'il ne peut, sans faillir, dégrader sa liberté pas plus que son intelligence. C'est un coupable usage de la liberté que de l'abdiquer. Nous l'avons dit: la liberté n'est pas seulement sacrée aux autres, elle l'est à elle-même. La soumettre au joug de la passion au lieu de l'accroître sous la libérale discipline du devoir, c'est avilir en nous ce qui mérite notre respect autant que celui des autres. L'homme n'est pas une chose, il ne lui est donc pas permis de se traiter comme une chose.

Si j'ai des devoirs envers moi-même, ce n'est pas envers moi comme individu, c'est envers la liberté et l'intelligence qui font de moi une personne morale. Il faut bien distinguer en nous ce qui nous est propre de ce qui appartient à l'humanité. Chacun de nous contient en soi la nature humaine avec tous ses éléments essentiels; et de plus tous ces éléments y sont d'une certaine manière qui n'est pas la même dans deux hommes diffé-

rents. Ces particularités font l'individu, mais non pas la personne ; et la personne seule en nous est respectable et sacrée, parce qu'elle seule représente l'humanité. Tout ce qui n'intéresse pas la personne morale est indifférent. Dans ces limites, je puis consulter mes goûts, même un peu mes fantaisies, parce qu'il n'y a rien là que d'arbitraire et que le bien et le mal n'y sont nullement engagés. Mais dès qu'un acte touche à la personne morale, ma liberté est soumise à sa loi, à la raison qui ne permet pas à la liberté de se tourner contre elle-même. Par exemple, si par caprice, ou par mélancolie, ou par tout autre motif, je me condamne à des abstinences excessives, si je m'impose des insomnies trop prolongées et au-dessus de mes forces, si j'enonce absolument à tout plaisir, et que par ces privations outrées, je compromette ma santé, ma vie, ma raison, ce ne sont plus là des actions indifférentes. La maladie, la mort, la folie peuvent devenir des crimes, si c'est nous qui volontairement les produisons.

Cette obligation imposée à la personne morale de se respecter elle-même, ce n'est pas moi qui l'ai établie, je ne puis donc pas la détruire. Le respect de moi-même est-il fondé sur une de ces conventions arbitraires, qui cessent d'être quand les deux parties contractantes y renoncent librement ? Les deux contractants sont-ils ici moi et moi-même ? Nullement ; il y a un des contractants qui n'est pas moi, à savoir l'humanité, la personne morale. Et il n'y a ici ni convention ni contrat. Par cela seul que la personne morale est en nous, nous sommes obligés envers elle, sans convention d'aucune sorte, sans contrat qui se puisse résilier, et par la nature même des choses. De là vient que l'obligation est absolue.

Le respect de la personne morale en nous, tel est le principe général d'où dérivent tous les devoirs individuels. Nous en citerons quelques-uns.

Le plus important, celui qui domine tous les autres, est le devoir de rester maître de soi. On peut perdre la possession de soi-même de deux façons, soit en se laissant emporter, soit en se laissant abattre, en cédant aux passions enivrantes, ou aux passions énervantes, à la colère ou à la mélancolie. De part et d'autre, égale faiblesse. Et je ne parle pas des conséquences de ces deux vices pour la société et pour nous ; assurément ils sont très nuisibles ; mais ils sont bien pis que cela, ils sont déjà mauvais en eux-mêmes parce qu'en eux-mêmes ils portent atteinte à la dignité morale, parce qu'ils diminuent la liberté et troublent l'intelligence.

La prudence est une vertu éminente. Je parle de cette noble prudence qui est la mesure en toutes choses, la prévoyance, l'à-propos, et nous préserve de la témérité qui se décore du nom d'héroïsme, comme quelquefois la lâcheté et l'égoïsme usurpent le nom de prudence. L'héroïsme, sans être raisonné, doit toujours être raisonnable. On peut être un héros par intervalle ; mais, dans la vie de tous les jours, il suffit d'être un homme sage. Il faut tenir soi-même les rênes de sa vie, ne pas se préparer des difficultés par insouciance ou par bravade, ni se créer des périls inutiles. Sans doute, il faut savoir oser, mais c'est encore la prudence qui est sinon le principe, du moins la règle du courage ; car le vrai courage n'est pas un emportement aveugle, c'est avant tout le sang-froid et la possession de soi-même dans le danger. La prudence enseigne aussi la tempérance ; elle maintient l'âme dans cette assiette modérée sans laquelle l'homme est incapable de reconnaître et

de pratiquer la justice. Voilà pourquoi les anciens disaient que la prudence est la mère et la gardienne de toutes les vertus. La prudence est le gouvernement de la liberté par la raison, comme l'imprudence est la liberté échappée à la raison ; d'un côté, l'ordre, la subordination légitime de nos facultés entre elles ; de l'autre, l'anarchie et la révolte<sup>1</sup>.

La véracité est encore une grande vertu. Le mensonge, en rompant l'alliance naturelle de l'homme avec la vérité, lui ôte ce qui fait sa dignité. Voilà pourquoi il n'est pas d'insulte plus grave qu'un démenti, et pourquoi les vertus les plus honorées sont la sincérité et la droiture.

On peut attenter à la personne morale en la blessant dans ses instruments. A ce titre le corps est pour l'homme l'objet de devoirs impérieux. Le corps peut devenir un obstacle ou un moyen. Si vous lui refusez ce qui le soutient et le fortifie, ou si vous lui demandez trop en l'excitant outre mesure, vous l'épuisez, et, en abusant de lui, vous vous en privez. C'est encore pis si vous le flattez, si vous accordez tout à ses désirs effrénés, si vous vous faites son esclave. C'est manquer à l'âme que d'affaiblir son serviteur ; c'est lui manquer bien plus encore que de l'y asservir elle-même.

Mais ce n'est pas assez de respecter la personne morale, il faut encore la perfectionner ; il faut travailler à rendre un jour à Dieu notre âme meilleure que nous ne l'avons reçue ; et elle ne le peut devenir que par un constant et courageux exercice. Partout, dans la nature, les êtres se développent spontanément, sans le vouloir et sans le savoir. Chez l'homme, si la volonté s'endort, les autres facultés se corrompent dans la lan-

1. Voyez la *République*, livre IV. t. IX de notre traduction.

gueur et l'inertie, ou, entraînées par le mouvement aveugle de la passion, elles se précipitent et s'égarent. C'est par le gouvernement et par l'éducation de lui-même que l'homme est grand.

L'homme doit s'occuper avant tout de son intelligence. C'est en effet l'intelligence qui seule nous peut donner la vue claire du vrai et du bien, et qui guide la liberté en lui montrant l'objet légitime de ses efforts. Nul ne peut se faire un autre esprit que celui qu'il a reçu, mais on dresse son esprit et on le fortifie comme le corps en le mettant à la tâche en quelque sorte, en le réveillant quand il s'assoupit, en le retenant quand il s'emporte, en lui proposant sans cesse de nouveaux objets : car ce n'est qu'en s'enrichissant toujours qu'il ne s'appauvrit pas. La paresse engourdit et énerve l'esprit ; le travail réglé l'excite et le corrobore, et le travail est toujours en notre pouvoir.

Il y a une éducation de la liberté comme de nos autres facultés. C'est tantôt en domptant son corps, tantôt en gouvernant son intelligence, surtout en résistant à ses passions, qu'on apprend à être libre. Nous rencontrons le combat à chaque pas : il ne s'agit que de ne pas le fuir. Dans cette lutte de tous les instants, la liberté se forme et grandit, jusqu'à ce qu'elle devienne une habitude.

Enfin, il y a une culture de la sensibilité même. Heureux ceux qui ont reçu de la nature l'enthousiasme, le feu sacré ! Ils doivent religieusement l'entretenir. Mais il n'est pas d'âme qui ne recèle quelque veine heureuse. Il faut la surprendre et la suivre, écarter ce qui la gêne, rechercher ce qui la favorise, et, par une culture assidue, en tirer peu à peu quelques trésors.

Si on ne peut se donner de la sensibilité, on peut au

moins développer celle qu'on a. On le peut en s'y livrant, en saisissant toutes les occasions de s'y livrer, en appelant à son aide l'intelligence elle-même ; car plus on connaît le beau et le bien, et plus on l'aime. Le sentiment ne fait en cela qu'emprunter à l'intelligence ce qu'il lui rend avec usure. L'intelligence trouve à son tour, dans le cœur, un rempart contre le sophisme. Les nobles sentiments, nourris et développés, préservent de ces tristes systèmes qui ne plaisent tant à certains esprits qu'en raison de la petitesse de leur âme.

L'homme aurait encore des devoirs, alors même qu'il cesserait d'être en rapport avec les autres hommes<sup>1</sup>,

1. Sur nos principaux devoirs envers nous-mêmes, et sur cette erreur trop accréditée au XVIII<sup>e</sup> siècle de réduire la morale à nos devoirs les uns envers les autres, voyez PREMIERS ESSAIS, *Du vrai principe de la morale*, p. 341 : « Les plus grandes, les plus difficiles vertus ne se rapportent point directement aux autres ; elles s'exercent en nous et sur nous. Être maître de soi, régler son âme et sa vie, surmonter l'orgueil, la volupté, le désespoir, sont des actes de vertu bien autrement héroïques qu'un mouvement de pitié, de générosité, de bonté même ; un trésor donné à un pauvre coûte mille fois moins au cœur et pèse moins dans la justice éternelle qu'un seul désir étouffé ou combattu. » Voyez aussi PHILOSOPHIE SENSUALISTE, *Saint-Lambert*, leçon VI<sup>e</sup>, page 202 : « Définir la vertu une disposition habituelle à contribuer au bonheur des autres, c'est concentrer la vertu dans une seule de ses applications, c'est en supprimer le caractère général et essentiel. Là est le vice fondamental de la morale du XVIII<sup>e</sup> siècle. Cette morale est une réaction exagérée contre la morale un peu mystique de l'âge précédent qui, justement occupée de perfectionner l'homme intérieur, est souvent tombée dans un ascétisme qui n'est pas seulement inutile aux autres, mais qui est contraire à la vie humaine bien ordonnée. Par peur de l'ascétisme, la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle oublie le soin de la perfection intérieure et ne considère que les vertus utiles à la société. C'est retrancher bien des vertus, et les meilleures. Je prends, par exemple, l'empire sur soi-même. Com-

Tant qu'il conserve quelque intelligence et quelque liberté, l'idée du bien demeure en lui, et avec elle le devoir. Quand nous serions jetés dans une île déserte, le devoir nous y suivrait. Il serait trop étrange qu'il fût au pouvoir de certaines circonstances extérieures d'affranchir l'être intelligent et libre de toute obligation envers sa liberté et son intelligence. Dans la solitude la plus profonde, il est toujours et il se sait sous l'empire d'une loi attachée à la personne même, qui, en l'obligeant à veiller sans cesse sur lui-même, fait à la fois son tourment et sa grandeur.

Si la personne morale m'est sacrée, ce n'est pas parce qu'elle est en moi, c'est parce qu'elle est la personne morale ; elle est respectable en soi ; elle le sera donc partout où nous la rencontrerons.

Elle l'est en vous comme en moi et au même titre. Relativement à moi elle m'imposait un devoir ; en vous elle devient le fondement d'un droit, et m'impose par là un devoir nouveau relativement à vous.

ment en faire une vertu, quand on définit la vertu *une disposition à contribuer au bonheur des autres* ? Dira-t-on que l'empire sur soi-même est utile aux autres ? Mais cela n'est pas toujours vrai ; souvent cet empire s'exerce dans la solitude de notre âme sur des mouvements intérieurs et tout personnels ; et c'est là qu'il est et le plus pénible et le plus sublime. Fussions-nous dans un désert, ce nous serait encore un devoir de résister à nos passions, de nous commander à nous-mêmes et de gouverner notre vie comme il appartient à un être raisonnable et libre. La bienfaisance est une adorable vertu, mais ce n'est ni la vertu tout entière ni même son emploi le plus difficile. Que d'auxiliaires n'avons-nous pas quand il s'agit de faire du bien à nos semblables, la pitié, la sympathie, la bienveillance naturelle ! Mais résister à l'orgueil, à l'envie, combattre au fond de notre âme un désir naturel, légitime en lui-même, coupable seulement dans son excès, souffrir et lutter en silence, c'est la tâche la plus rude de l'homme ver-

Je vous dois la vérité comme je me la dois à moi-même ; car la vérité est la loi de votre raison comme de la mienne. Sans doute il doit y avoir une mesure dans la communication de la vérité : tous n'en sont pas capables au même moment et au même degré ; il faut la leur proportionner pour qu'ils la puissent recevoir ; mais enfin la vérité est le bien propre de l'intelligence et c'est pour moi un devoir étroit de respecter le développement de votre esprit, de ne point arrêter et même de favoriser sa marche vers la vérité.

Je dois aussi respecter votre liberté. Je n'ai pas même toujours le droit de vous empêcher de faire une faute. La liberté est si sainte que, même alors qu'elle s'égare, elle mérite encore jusqu'à un certain point d'être ménagée. On a souvent tort de vouloir trop prévenir le mal que Dieu lui-même permet. On peut abêtir les âmes à force de les vouloir épurer.

Je vous dois respecter dans vos affections qui font

teux. J'ajoute que les vertus utiles aux autres ont leur garantie la plus sûre dans ces vertus personnelles que le xviii<sup>e</sup> siècle a méconnues. Qu'est-ce que la bonté, la générosité, la bienfaisance sans l'empire sur soi-même, sans la force de l'âme attachée à la religion du devoir ? Ce ne sont peut-être que des mouvements d'une belle nature placée en d'heureuses circonstances. Otez ces circonstances, et peut-être les effets disparaîtront ou diminueront. Mais quand un homme qui se sait raisonnable et libre comprend qu'il est de son devoir de demeurer fidèle à la liberté et à la raison quand il s'applique à se gouverner lui-même et à poursuivre sans cesse la perfection de sa nature à travers toutes les circonstances, vous pouvez compter sur cet homme ; il saura au besoin être utile aux autres, parce qu'il n'y a pas de vraie perfection pour lui sans justice et sans charité. Du soin de la perfection intérieure vous pouvez tirer toutes les vertus utiles, mais la réciproque n'est pas toujours vraie. On peut être bienfaisant sans être vertueux ; on n'est pas vertueux sans être bienfaisant. »

partie de vous-même, et de toutes les affections il n'y en a pas de plus saintes que celles de la famille. Il y a en nous un besoin de nous répandre hors de nous, sans cependant nous disperser, de nous établir pour ainsi dire dans quelques âmes par une affection régulière et consacrée : c'est à ce besoin que répond la famille. L'amour des hommes est quelque chose de bien général. La famille c'est presque encore l'individu et ce n'est pas seulement l'individu : elle ne nous demande que d'aimer, autant que nous-mêmes, ce qui est presque nous-mêmes. Elle attache les uns aux autres, par des liens doux et puissants, le père, la mère, l'enfant ; elle donne à celui-ci un secours assuré dans l'amour de ses parents, à ceux-là un espoir, une joie, une vie nouvelle dans leur enfant. Attenter au droit conjugal ou paternel, c'est attenter à la personne dans ce qu'elle a peut-être de plus sacré.

Je dois respect à vos biens, car ils sont le fruit de votre travail, je dois respect à votre travail qui est votre liberté même en exercice ; et, si vos biens viennent d'un héritage, je dois respect à la libre volonté qui vous les a transmis <sup>1</sup>.

Le respect des droits d'autrui s'appelle la justice : toute violation d'un droit quelconque est une injustice.

Toute injustice est une entreprise sur notre personne, retrancher le moindre de nos droits, c'est diminuer notre personne morale, c'est, par cet endroit du moins, nous rabaisser à l'état d'une chose.

La plus grande de toutes les injustices, parce qu'elle les comprend toutes, est l'esclavage. L'esclave est l'asservissement de toutes les facultés d'un homme au pro-

1. Sur le vrai fondement de la propriété, voyez la leçon précédente, p. 456.

fit d'un autre homme. L'esclavage ne développe un peu son intelligence que dans un intérêt étranger : c'est pour le rendre plus utile qu'on lui permet quelque exercice de la pensée. Quelquefois, attaché à la terre, on le vend avec elle ; quelquefois, on l'enchaîne à la personne du maître. Il ne doit pas avoir d'affection, il n'a pas de famille, il n'a point de femme, il n'a point d'enfants, il a une femelle et des petits. Son activité ne lui appartient pas, car le produit de son travail est à un autre. Mais, pour que rien ne manque à l'esclavage, il faut aller plus loin ; il faut abolir dans l'esclavage jusqu'au sentiment inné de la liberté, il faut éteindre en lui toute idée de droit ; car, tant que cette idée subsiste, l'esclavage est mal assuré, et à un pouvoir abominable peut répondre le droit terrible de l'insurrection, cette raison dernière des opprimés contre les abus de la force <sup>1</sup>.

1. La servitude volontaire ne vaut guère mieux que la servitude imposée par la force. Voyez PHILOSOPHIE SENSUALISTE, leçon V, p. 208 : « Quand un autre aurait le désir de nous servir comme un esclave, sans conditions et sans limites, d'être pour nous une chose à notre usage, un pur instrument, un bâton, un vase, et quand nous aurions l'ardent désir de nous servir de lui en cette manière et de le laisser se servir de nous en la même façon, cette réciprocité de désirs ne nous autoriserait ni l'un ni l'autre à cet absolu sacrifice, parce que le désir ne peut jamais être le titre d'un droit, parce qu'il y a quelque chose en nous qui est au-dessus de tous les désirs, partagés ou non partagés, à savoir, le devoir et le droit, la justice. C'est à la justice qu'il appartient d'être la règle de nos désirs, et non pas à nos désirs d'être la règle de la justice. L'humanité tout entière oublierait sa dignité, elle consentirait à sa dégradation, elle rendrait les mains à l'esclavage, que la tyrannie n'en serait pas plus légitime ; la justice éternelle protesterait contre un contrat qui, fût-il appuyé sur les désirs réciproques les plus authentiquement exprimés et convertis en lois solennelles, n'en est pas moins nul de plein droit, parce que, comme l'a très

La justice, le respect de la personne dans tout ce qui la constitue, voilà le premier devoir de l'homme envers son semblable. Ce devoir est-il le seul ?

Quand nous avons respecté la personne des autres, que nous n'avons ni contraint leur liberté, ni étouffé leur intelligence, ni attenté à leur famille ou à leurs biens, pouvons-nous dire que nous ayons accompli toute la loi à leur égard ? Un malheureux est là souffrant devant nous. Notre conscience est-elle satisfaite si nous pouvons nous rendre le témoignage de n'avoir pas contribué à ses souffrances ? Non ; quelque chose nous dit qu'il est bien encore de lui donner du pain, des secours, des consolations.

Il y a ici une importante distinction à faire. Si vous êtes resté dur et insensible à l'aspect de la misère d'autrui, votre conscience crie contre vous ; et cependant cet homme qui souffre, qui va mourir peut-être, n'a pas le moindre droit sur la moindre partie de votre fortune, fût-elle immense ; et, s'il usait de violence pour vous arracher une obole, il commettrait une faute. Nous rencontrons ici un nouvel ordre de devoirs qui ne correspondent pas à des droits. L'homme peut recourir à la force pour faire respecter ses droits : il ne peut pas imposer à un autre un sacrifice, quel qu'il soit. La justice respecte ou elle restitue : la charité donne, et elle donne librement.

La charité nous ôte quelque chose pour le donner à nos semblables. Va-t-elle jusqu'à nous inspirer le renoncement à nos intérêts les plus chers ? elle s'appelle le dévouement.

bien dit Bossuet, il n'y a pas de droit contre le droit, point de contrats, de conventions, de lois humaines contre la loi des lois, la loi naturelle. »

Certes on ne peut pas dire qu'il ne soit pas obligatoire d'être charitable. Mais il s'en faut que cette obligation soit aussi précise, aussi inflexible que l'obligation d'être juste. La charité, c'est le sacrifice; et qui trouvera la règle du sacrifice, la formule du renoncement à soi-même? Pour la justice, la formule est claire: respecter les droits d'autrui. Mais la charité ne connaît ni règle ni limite. Elle surpasse toute obligation. Sa beauté est précisément dans sa liberté.

Mais il faut le reconnaître: la charité aussi a ses dangers. Elle tend à substituer son action propre à l'action de celui qu'elle veut servir; elle efface un peu sa personnalité et se fait en quelque sorte sa providence: rôle redoutable pour un mortel! Pour être utile aux autres, on s'impose à eux et on risque d'attenter à leurs droits naturels. Sans doute il ne nous est pas interdit d'agir sur autrui. Nous le pouvons toujours par la prière et l'exhortation. Nous le pouvons aussi par la menace, quand nous voyons un de nos semblables s'engager dans une action criminelle ou insensée. Nous avons même le droit d'employer la force quand la passion emporte la liberté et fait disparaître la personne. C'est ainsi que nous pouvons, que nous devons même empêcher par la force le suicide d'un de nos semblables. La puissance légitime de la charité se mesure sur le plus ou moins de liberté et de raison de celui auquel elle s'applique. Quelle délicatesse ne faut-il donc pas dans l'exercice de cette vertu périlleuse! Comment apprécier assez certainement le degré de liberté que possède encore un de nos semblables pour savoir jusqu'où on se peut substituer à lui dans le gouvernement de sa destinée? Et quand, pour servir une âme faible, on s'est emparé d'elle, qui est assez sûr de soi pour n'aller pas

plus loin, pour ne pas passer de l'amour de la personne dominée à l'amour de la domination elle-même? La charité est souvent le commencement et l'excuse, et toujours le prétexte des usurpations. Pour avoir le droit de s'abandonner aux mouvements de la charité, il faut s'être affermi contre soi-même dans un long exercice de la justice<sup>1</sup>.

Respecter les droits d'autrui et faire du bien aux hommes, être à la fois juste et charitable, voilà la morale sociale dans les deux éléments qui la constituent.

Nous parlons de la morale sociale, et nous ne savons pas encore ce que c'est que la société. Regardons autour de nous: partout la société existe, et où elle n'est pas, l'homme n'est pas un homme. La société est un fait universel qui doit avoir des fondements universels.

Écartons d'abord la question d'origine<sup>2</sup>. La philosophie du dernier siècle se complaisait trop à ces sortes de questions. Comment demander la lumière à la région des ténèbres et l'explication de la réalité à une hypothèse? Pourquoi remonter à un prétendu état primitif pour se rendre compte d'un état présent qu'on peut étudier en lui-même dans ses caractères incontestables? Pourquoi rechercher ce qu'a pu être en germe ce qu'on peut apercevoir et ce qu'il s'agit de connaître achevé et parfait? D'ailleurs il y a un grave

1. La distinction de la justice et de la charité a été développée depuis par V. Cousin en 1848 dans un petit écrit intitulé: *Justice et charité*. Cet écrit contient ce qui a été dit de plus net sur le socialisme, c'est-à-dire la confusion des *devoirs de droit* et des *devoirs de vertu*. Cette distinction appartient à Kant; mais V. Cousin l'a lumineusement développée (P. J.).

2. Sur le danger de rechercher d'abord l'origine des connaissances humaines, voyez 1<sup>re</sup> partie, p. 37, la note de la page 39, et 11<sup>le</sup> partie, p. 200. Voyez aussi PHILOSOPHIE SENSUALISTE, leçon VI<sup>e</sup> sur Hobbes, p. 229.

péril à débiter par la question de l'origine de la société. A-t-on trouvé telle ou telle origine ? on arrange la société actuelle sur le type de la société primitive qu'on a rêvée, et la science politique est livrée à la merci des romans de l'histoire. Celui-ci s' imagine que l'état primitif est la violence, et il part de là pour autoriser le droit du plus fort et consacrer le despotisme. Celui-là croit trouver dans la famille la première forme de la société, et il assimile le gouvernement au père de famille et les sujets aux enfants ; la société est à ses yeux un mineur qu'il faut tenir en tutelle entre les mains de la puissance paternelle, qui dans l'origine est absolue et par conséquent doit demeurer telle. Ou bien se jette-t-on à l'extrémité de l'opinion contraire et dans l'hypothèse d'une convention, d'un contrat qui exprime la volonté de tous ou du plus grand nombre ? on livre à la volonté mobile de la foule les lois éternelles de la justice et les droits inaliénables de la personne. Enfin, trouve-t-on dans le berceau des sociétés de puissantes institutions religieuses ? on en conclut que le pouvoir appartient de droit aux sacerdoce, lesquels ont le secret des desseins de Dieu et représentent son autorité souveraine. Ainsi une méthode vicieuse en philosophie conduit à une politique déplorable : on commence par l'hypothèse, on finit par l'anarchie ou la tyrannie<sup>1</sup>.

1. Cette critique de la méthode qui consiste à étudier les choses dans leur origine est très juste, appliquée à la méthode hypothétique du XVIII<sup>e</sup> siècle qui partait d'un prétendu état de nature dont nul n'avait jamais eu connaissance. Elle est moins décisive contre la méthode moderne qui consiste à se rendre compte des origines de la société par des recherches positives de linguistique d'archéologie, de mythologie, etc. Il est certain que l'étude positive des origines doit contribuer grandement à l'éclaircissement des éléments essentiels de la société (P. J.).

La vraie politique ne dépend point de recherches historiques plus ou moins bien dirigées dans la nuit profonde d'un passé à jamais évanoui et dont il ne subsiste aucun vestige : elle repose sur la connaissance de la nature humaine.

Partout où la société est, partout où elle fut, elle a pour fondements : 1<sup>o</sup> le besoin que nous avons de nos semblables et les instincts sociaux que l'homme porte en lui ; 2<sup>o</sup> l'idée et le sentiment permanent et indestructible de la justice et du droit.

L'homme faible et impuissant, quand il est seul, ressent profondément le besoin qu'il a du secours de ses semblables pour développer ses facultés, pour embellir sa vie et même pour la conserver<sup>1</sup>. Sans ré-

1. PHILOSOPHIE SENSUALISTE, leçon VI<sup>e</sup>, p. 232 : « Comment, dit quelque part Montesquieu, l'homme est partout en société, et on demande s'il est né pour la société ! » Qu'est-ce qu'un fait qui se reproduit dans toutes les vicissitudes de la vie de l'humanité, sinon une loi de l'humanité ? Le fait universel et permanent de la société atteste le principe universel et permanent de la sociabilité. Ce principe éclate dans tous nos penchants, dans nos sentiments, dans nos croyances. Nous aimons la société pour les avantages qu'elle procure ; mais nous l'aimons aussi pour elle-même, et nous la recherchons indépendamment de tout calcul. La solitude nous attriste ; elle n'est pas moins mortelle à la vie de l'être moral que le vide absolu à la vie de l'être physique. Que deviendrait, sans la société, l'un des principes les plus puissants de notre âme, la sympathie, qui établit entre tous les hommes une communion de sentiments par laquelle chacun vit en tous et tous vivent en chacun ? qui serait assez aveugle pour ne pas voir là un appel énergique de la nature à la société ? Et l'attrait des sexes, leur union, l'amour des parents pour les enfants, ne fondent-ils pas une sorte de société naturelle qui s'accroît et se développe par la puissance des mêmes causes qui l'ont produite ?... Divisés par l'intérêt, rapprochés par le sentiment, les hommes se respectent au nom de la justice. Ajoutons qu'ils s'aiment en vertu de la cha-

flexion, sans convention, il réclame le bras, l'expérience, l'amour de ceux qu'il voit faits comme lui. L'instinct de la société est dans le premier cri de l'enfant qui appelle le secours maternel sans savoir qu'il a une mère, et dans l'empressement de la mère à répondre aux cris de l'enfant. Il est dans les sentiments que la nature a mis en nous pour les autres, la pitié, la sympathie, la bienveillance. Il est dans l'attrait des sexes, dans leur union, dans l'amour des parents pour leurs enfants, et dans les liens de tout genre que ces premiers liens engendrent. Si la Providence a attaché tant de tristesse à la solitude, tant de charme à la société, c'est que la société est indispensable à la conservation de l'homme et à son bonheur, à son développement intellectuel et moral.

Mais si le besoin et l'instinct commencent la société c'est la justice qui l'achève.

En présence d'un autre homme, sans aucune loi extérieure, sans aucun pacte, il suffit que je sache que c'est un homme, c'est-à-dire qu'il est intelligent et libre, pour savoir qu'il a des droits, et pour savoir que je dois respecter ses droits comme il doit respecter les miens. Nous nous reconnaissons l'un envers l'autre

rité naturelle. Égaux en droit aux yeux de la justice, la charité nous inspire de nous considérer comme des frères, et de nous porter les uns aux autres secours et consolation. Chose admirable ! Dieu n'a pas laissé à notre sagesse ni même à notre expérience le soin de former et de conserver la société : il a voulu que la sociabilité fut une loi de notre nature, et une loi tellement impérieuse, qu'aucune tendance à la singularité, aucun égoïsme, aucun dégoût même, ne pussent prévaloir contre elle. Il fallait toute la puissance de l'esprit de système pour faire dire à Hobbes que la société est un accident, et un incroyable accès de mélancolie pour arracher à Rousseau cette parole extravagante, que la société est un mal.

des droits et des devoirs égaux. S'il abuse de sa force pour violer l'égalité de nos droits, je sais que j'ai le droit de me défendre et de me faire respecter ; et si un tiers plus fort que nous deux se trouve entre nous, sans aucun intérêt personnel dans la querelle, il sait que c'est son droit et son devoir d'user de la force qui est en lui pour protéger le faible, et même pour faire expier à l'oppresseur son injustice par un châtement. Voilà déjà la société tout entière avec ses principes essentiels : justice, liberté, égalité, gouvernement, pénalité.

La justice est le garant de la liberté. La vraie liberté n'est pas de faire ce qu'on veut, mais ce qu'on a le droit de faire. La liberté de la passion et du caprice aurait pour conséquence l'asservissement des plus faibles aux plus forts, et l'asservissement des plus forts eux-mêmes à leurs désirs effrénés. L'homme n'est vraiment libre dans l'intérieur de sa conscience qu'en résistant à la passion et en obéissant à la justice ; là aussi est le type de la vraie liberté sociale. Rien n'est plus faux que cette opinion que la société diminue notre liberté naturelle ; loin de là, elle l'assure, elle la développe ; ce qu'elle réprime, ce n'est pas la liberté, c'est son contraire, la passion. La société ne nuit pas plus à la liberté que la justice, car la société n'est pas autre chose que l'idée même de la justice réalisée.

En assurant la liberté, la justice assure aussi l'égalité. Si les hommes sont inégaux par les forces physiques et par l'intelligence, ils sont égaux en tant qu'êtres libres, et par conséquent également dignes de respect. Tous les hommes, dès qu'ils portent le caractère sacré de la personne morale, sont respectables au même titre et au même degré<sup>1</sup>.

1. Plus haut, leçon XII, p. 296, etc.

La limite de la liberté est dans la liberté même ; la limite du droit est dans le devoir. La liberté est respectable, mais pourvu qu'elle ne nuise pas à la liberté d'autrui. Je dois vous laisser faire ce qu'il vous plaira, mais à la condition que rien de ce que vous ferez ne portera atteinte à ma liberté. Car alors, en vertu même du droit de la liberté, je me verrais obligé de réprimer les écarts de la vôtre pour protéger la mienne et celle des autres. La société garantit la liberté de chacun, et si un citoyen attaque celle d'un autre, on l'arrête au nom de la liberté. Par exemple, la liberté religieuse est sacrée ; vous pouvez même, dans le secret de la conscience, vous forger la plus extravagante superstition ; mais si vous voulez professer un culte immoral, vous menacez la liberté et la raison de vos concitoyens : une telle prédication est interdite.

De la nécessité de réprimer naît la nécessité d'une force répressive constituée.

A la rigueur, cette force est en moi : car si l'on m'attaque injustement, j'ai le droit de me défendre. Mais, d'abord je puis ne pas être le plus fort ; en second lieu, nul n'est juge impartial dans sa propre cause, et ce que je regarde ou ce que je donne comme un acte de défense légitime peut être un acte de violence et d'oppression.

Ainsi la protection des droits de chacun réclame une force impartiale qui soit supérieure à toutes les forces particulières.

Cette force-là, ce tiers désintéressé, armé de la puissance nécessaire pour assurer et défendre la liberté de tous, s'appelle le gouvernement.

Le gouvernement représente les droits de tous et de chacun. C'est le droit de défense personnelle trans-

porté des individus, souvent incapables de l'exercer ou l'exerçant mal, à une puissance prépondérante, chargée d'en faire un usage régulier dans l'intérêt de la liberté commune.

Le gouvernement n'est donc pas un pouvoir distinct et indépendant de la société. Voilà ce que n'ont pas vu deux écoles opposées de publicistes : les uns qui sacrifient la société au gouvernement ; les autres qui considèrent le gouvernement comme ennemi de la société. Si le gouvernement ne représentait pas la société, il ne serait qu'une force matérielle, illégitime et bientôt impuissante ; et sans le gouvernement, la société serait une guerre de tous contre tous. C'est la société qui fait la puissance morale du gouvernement, comme le gouvernement fait la sécurité de la société. Pascal a tort<sup>1</sup> quand il dit que, ne pouvant pas faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste. Le gouvernement, en principe au moins, c'est précisément ce que voulait Pascal : la justice armée de la force.

C'est une triste et fausse politique que celle qui met aux prises la société et le gouvernement, l'autorité et la liberté, en les faisant venir de deux sources différentes, en les présentant comme deux principes contraires. J'entends parler souvent du principe de l'autorité comme d'un principe à part, indépendant, tirant de soi-même sa force et sa légitimité, et par conséquent fait pour dominer. Il n'y a pas d'erreur plus profonde et plus dangereuse. On croit par là affermir le principe de l'autorité ; loin de là, on lui ôte son plus solide fondement. L'autorité, c'est-à-dire l'autorité légi-

1. Voyez nos *ÉTUDES SUR PASCAL*, p. 34, etc.

time et morale, n'est autre chose que la justice, et la justice n'est autre chose aussi que le respect de la liberté; en sorte qu'il n'y a pas là deux principes différents et contraires, mais un seul et même principe, d'une certitude égale et d'une égale grandeur sous toutes ses formes et dans toutes ses applications.

L'autorité, dit-on, vient de Dieu : sans doute ; mais d'où vient la liberté ? c'est à Dieu qu'il faut rapporter tout ce qu'il y a d'excellent sur la terre ; et rien n'est plus excellent que la liberté. La raison, qui dans l'homme commande à la liberté, lui commande selon sa nature, et la première loi qu'elle lui impose est de se respecter elle-même.

L'autorité est d'autant plus forte que son vrai titre est mieux compris ; et l'obéissance est plus facile quand, au lieu de dégrader, elle honore ; quand au lieu de ressembler à la servitude, elle est à la fois la condition et la garantie de la liberté.

La mission, la fin du gouvernement, c'est de faire régner la justice, protectrice de la liberté commune. D'où il suit que, tant que la liberté d'un citoyen ne porte pas atteinte à la liberté d'un autre, elle échappe à toute répression. Ainsi le gouvernement ne peut sévir contre le mensonge, l'intempérance, l'imprudences la mollesse, l'avarice, l'égoïsme, sinon quand ces vices, deviennent préjudiciables à autrui. Il ne faut pas d'ailleurs renfermer le gouvernement dans des bornes trop étroites. Le gouvernement qui représente la société est aussi une personne morale ; il a un cœur comme l'individu ; il a de la générosité, de la bonté, de la charité. Il y a des faits légitimes, et même universellement admirés, qui ne s'expliquent pas, si on réduit la fonction

du gouvernement à la seule protection du droit<sup>1</sup>. Le gouvernement doit aux citoyens, en une certaine mesure, de veiller à leur bien-être, de développer leur intelligence, de fortifier leur moralité, dans l'intérêt de la société et même dans l'intérêt de l'humanité. De là quelquefois pour le gouvernement le droit redoutable d'user de la force pour faire du bien aux hommes. Mais ici nous touchons à ce point délicat où la charité incline au despotisme. On ne peut donc réclamer trop d'intelligence et de sagesse dans l'emploi d'un pouvoir aussi nécessaire qu'il peut être dangereux.

Maintenant, à quelle condition le gouvernement s'exerce-t-il ? Lui suffit-il d'un acte de sa volonté pour employer à son gré dans toute circonstance, comme il l'entendra, la puissance qui lui a été confiée ? C'est ainsi qu'a dû s'exercer le gouvernement dans la société naissante et dans l'enfance de l'art de gouverner. Mais le pouvoir exercé par des hommes peut s'égarer de diverses manières, ou par faiblesse ou par excès de force. Il lui faut donc une règle supérieure à lui-même, une règle publique et connue, qui soit une leçon pour les citoyens, et pour le gouvernement un frein à la fois et un appui : cette règle s'appelle la loi.

La loi des lois c'est la justice naturelle, qui ne se peut écrire, mais qui parle à la raison et au cœur de tous. Les lois écrites sont des formules où l'on cherche à exprimer le moins imparfaitement qu'il se peut ce que

1. Voyez notre écrit : *Justice et Charité*, composé en 1843, au milieu des excès du socialisme, pour rappeler la dignité de la liberté, le caractère, la portée et les limites infranchissables de la vraie charité privée et civile. Nous l'avons réimprimé à la fin de la PHILOSOPHIE SENSUALISTE, 1<sup>er</sup> Appendice.

demande la justice naturelle dans telles et telles circonstances déterminées.

La première condition, ou du moins une des conditions impérieuses d'une bonne loi est l'universalité de son caractère. Le législateur doit avant tout rechercher d'une façon abstraite et générale ce que demande la justice dans tous les cas semblables qui se peuvent concevoir, afin que, un de ces cas se présentant, on le juge selon la règle posée, sans aucune acception des circonstances, du lieu, du temps, de la personne.

On appelle droit positif l'ensemble de ces règles ou lois qui gouvernent les rapports sociaux des individus. Le droit positif repose sur le droit naturel, qui lui sert tout ensemble de fondement, de mesure et de limite. La loi suprême de toute loi positive est qu'elle ne soit pas contraire à la loi naturelle : nulle loi ne peut ni nous imposer un devoir faux ni nous enlever un droit vrai.

La sanction de la loi, c'est la punition. Nous avons déjà vu la peine sortir de l'idée du démerite <sup>1</sup>. Dans

1. Plus haut, leçon IV, p. 139, etc. Voyez sur la théorie de la peine, le *Gorgias*, t. III de la traduction de Platon, et notre argument, p. 307. « La première loi de l'ordre est d'être fidèle à la vertu, et à cette partie de la vertu qui se rapporte à la société à savoir : la justice : mais si l'on y manque, la seconde loi de l'ordre est d'expiation sa faute, et on ne l'expie que par la punition. Les publicistes cherchent encore le fondement de la pénalité. Ceux-ci, qui se croient de grands politiques, le trouvent dans l'utilité de la peine pour ceux qui en sont les témoins et qu'elle détourne du crime par la terreur de sa menace, par sa vertu préventive. Et c'est bien là, il est vrai, un des effets de la pénalité, mais ce n'est pas là son fondement ; car la peine, en frappant l'innocent, produirait autant et plus de terreur encore, et serait tout aussi préventive. Ceux-là, dans leurs prétentions à l'humanité, ne veu-

l'ordre universel, Dieu seul se charge d'appliquer une peine à toutes les fautes, quelles qu'elles soient. Dans l'ordre social, le gouvernement n'est investi du droit de punir que pour protéger la liberté en imposant une juste réparation à ceux qui la violent. Toute faute qui n'est pas contraire à la justice et ne porte pas atteinte à la liberté échappe donc à la vindicte sociale. Le droit de punir n'est pas non plus le droit de se venger. Rendre le mal pour le mal, demander œil pour œil, dent

lent voir la légitimité de la peine que dans son utilité pour celui qui la subit, dans sa vertu corrective : et c'est encore là, il est vrai un des effets possibles de la peine, mais non pas son fondement ; car pour que la peine corrige, il faut qu'elle soit acceptée comme juste. Il faut donc toujours en revenir à la justice. La justice, voilà le fondement véritable de la peine ; l'utilité personnelle et sociale n'en est que la conséquence. C'est un fait incontestable qu'à la suite de tout acte injuste l'homme pense, et ne peut pas penser qu'il a démerité, c'est-à-dire mérité une punition. Dans l'intelligence, à l'idée d'injustice correspond celle de la peine ; et quand l'injustice a eu lieu dans la sphère sociale, la punition méritée doit être infligée par la société. La société ne le peut que parce qu'elle le doit. Le droit ici n'a d'autre source que le devoir, le devoir le plus étroit, le plus évident et le plus sacré, sans quoi ce prétendu droit ne serait que celui de la force, c'est-à-dire une atroce injustice, quand même elle tournerait au profit moral de celui qui la subit, et en un spectacle salubre pour le peuple : ce qui ne serait point alors ; car alors la peine ne trouverait aucune sympathie aucun écho, ni dans la conscience publique ni dans celle du condamné. La peine n'est pas juste parce qu'elle est utile préventivement ou correctivement ; mais elle est utile et de l'une et de l'autre manière parce qu'elle est juste. Cette théorie de la pénalité, en démontrant la fausseté, le caractère incomplet et exclusif des deux théories qui partagent les publicistes, les achève et les explique, et leur donne à toutes deux un centre et une base légitime. Elle n'est sans doute qu'indiquée dans Platon, mais elle s'y rencontre en plusieurs endroits, brièvement, mais positivement exprimée, et c'est sur elle que repose la théorie sublime de l'expiation. »

pour dent, est la forme barbare d'une justice sans lumière ; car le mal que je vous ferai n'ôtera pas celui que vous m'avez fait. Ce n'est pas la douleur ressentie par la victime qui réclame une douleur correspondante, c'est la justice violée qui impose au coupable l'expiation de la souffrance. Telle est la moralité de la peine. Le principe de la peine n'est pas la réparation du dommage causé. Si je vous ai causé un dommage sans le vouloir, je vous paye une indemnité ; ce n'est pas là une peine, car je ne suis pas coupable ; tandis que si j'ai commis un crime, outre l'indemnité matérielle du mal que j'ai fait, je dois une réparation à la justice par une souffrance convenable, et c'est en cela que consiste véritablement la peine.

Quelle est l'exacte proportion des châtiments et des crimes ? Cette question ne peut recevoir une solution absolue. Ce qu'il y a ici d'immuable, c'est que l'acte contraire à la justice mérite une punition, et que plus l'acte est injuste, plus la punition doit être sévère. Mais à côté du droit de punir est le devoir de corriger. Il faut laisser au coupable la possibilité de réparer son crime. L'homme coupable est un homme encore ; ce n'est pas une chose dont on doive se débarrasser dès qu'elle nuit, une pierre qui tombe sur notre tête et que nous rejetons dans l'abîme afin qu'elle ne blesse plus personne. L'homme est un être raisonnable, capable de comprendre le bien et le mal, de se repentir et de se réconcilier un jour avec l'ordre. Ces vérités ont donné naissance à des ouvrages qui honorent la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et le commencement du XIX<sup>e</sup>. La conception des maisons de pénitence rappelle ces premiers temps du christianisme où le châtiment consistait en une expiation qui permettait au coupable de remonter

par le repentir au rang des justes. Ici intervient, comme nous l'indiquons tout à l'heure, le principe de la charité, bien différent du principe de la justice. Punir est juste, améliorer est charitable. Dans quelle mesure ces deux principes doivent-ils s'unir ? Rien de plus délicat, de plus difficile à déterminer. Ce qu'il y a de certain, c'est que la justice doit dominer. En entreprenant l'amendement du coupable, le gouvernement usurpe, d'une usurpation bien généreuse, sur les droits de la religion ; mais ne doit pas aller jusqu'à oublier sa fonction propre et son devoir impérieux.

Arrêtons-nous sur le seuil de la politique proprement dite. Il n'y a de fixe et d'invariable que ces principes ; tout le reste est relatif. Les constitutions des États ont quelque chose d'absolu par leur rapport aux droits inviolables qu'elles doivent garantir ; mais elles ont aussi un côté relatif par les formes variables qu'elles revêtent selon les temps, selon les lieux, selon les mœurs, selon l'histoire. La règle suprême que la philosophie rappelle à la politique, c'est qu'elle doit, en prenant conseil de toutes les circonstances, rechercher toujours les formes sociales et les institutions qui réalisent le mieux ces principes éternels. Oui, ils sont éternels, parce qu'ils ne sont tirés d'aucune hypothèse arbitraire, mais qu'ils reposent sur la nature immuable de l'homme, sur les instincts tout-puissants du cœur, sur la notion indestructible de la justice et l'idée sublime de la charité, sur la conscience de la personne sur le devoir et le droit, sur le mérite et le démerite. Voilà les fondements de toute société vraie, digne de ce beau nom de société humaine, c'est-à-dire formée d'êtres libres et raisonnables ; voilà les maximes qui doivent diriger tout gouvernement digne de sa mis-

sion, qui sait qu'il n'a pas affaire à des bêtes, mais à des hommes, qui les respecte et qui les aime.

Grâce à Dieu, la société française a toujours marché à la lumière de cet idéal immortel, et la dynastie qui est à sa tête depuis des siècles l'a toujours guidée dans ces voies généreuses. C'est Louis le Gros qui au moyen âge a émancipé les communes ; c'est Philippe le Bel qui a institué les parlements, une justice indépendante et gratuite ; c'est Henri IV qui a commencé la liberté religieuse ; c'est Louis XIII, c'est Louis XIV, qui, en même temps qu'ils entreprenaient de donner à la France ses frontières naturelles et qu'ils y parvenaient presque, travaillèrent à unir de plus en plus toutes les parties de la nation, à remplacer l'anarchie féodale par une administration régulière, et à réduire les grands vassaux à une simple aristocratie, de jour en jour dépouillée de tout autre privilège que de celui de servir au premier rang la patrie commune. C'est un roi de France qui, comprenant les besoins nouveaux et s'associant aux progrès du temps, a tenté de substituer à ce gouvernement représentatif très réel, mais confus et informe, qu'on appelait les États généraux, le vrai gouvernement représentatif qui convient aux grandes nations civilisées ; essai glorieux et infortuné qui, si la royauté eût alors été servie par un Richelieu ou par un Mazarin, aurait pu se terminer à une réforme juste et nécessaire, et qui, par les fautes de tout le monde, a abouti à une révolution pleine d'excès, de violences et de crimes, rachetés et couverts par un courage incomparable, un patriotisme sincère et les plus éclatants triomphes. Enfin, c'est le frère de Louis XVI qui, éclairé et non découragé par les malheurs de sa famille, a spontanément donné à la France cette con-

stitution libérale et sage que nos pères avaient rêvée, que Montesquieu avait décrite, et qui, loyalement pratiquée de part et d'autre et successivement développée, convient admirablement au temps présent et suffit au plus long avenir. Nous sommes heureux de retrouver dans la Charte les principes que nous venons d'exposer, et qui contiennent nos vœux et nos espérances pour la France et pour l'humanité <sup>1</sup>.

1. Comme on le voit, nous nous sommes renfermé ici dans les principes les plus généraux. L'année suivante, en 1819, nous avons donné une théorie plus étendue des droits et des garanties civiles et politiques qu'ils réclament ; nous avons même abordé la question des diverses formes de gouvernement et établi la vérité et la beauté de la monarchie constitutionnelle. Voyez PHILOSOPHIE SENSUALISTE, leçons VI<sup>e</sup>, VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> sur Hobbes, *Droit naturel*, *Droit civil*, *Droit politique*, avec les deux Appendices, l'un sur le rôle mutuel de la justice et de la charité dans la société, l'autre sur la monarchie constitutionnelle.

## VI

### DIEU PRINCIPE DE L'IDÉE DU BIEN

Principe sur lequel repose la vraie théodicée. — Dieu dernier fondement du bien comme du vrai et du beau. — Liberté de Dieu. — Justice et charité de Dieu. — Dieu, sanction de la loi morale. — Immortalité de l'âme, argument du mérite et du démérite, argument de la simplicité de l'âme, argument des causes finales. — Du sentiment religieux. — De l'adoration. — Du culte. — Beauté morale du Christianisme.

L'ordre moral est assuré : nous sommes en possession de la vérité morale, de l'idée du bien et de l'obligation qui y est attachée. Maintenant le même principe qui ne nous a pas permis de nous arrêter à la vérité absolue <sup>1</sup>, et nous a forcé d'en rechercher la raison suprême dans un être réel et substantiel, nous force encore ici de rapporter l'idée du bien à l'être qui en est le premier et dernier fondement <sup>2</sup>.

1. Leçon IV et leçon VII.

2. On voit que V. Cousin, contrairement aux principes de ce que l'on appelle la *Morale indépendante*, rattache l'idée du bien moral à Dieu comme à son principe, et par là la morale à la théodicée ; mais en même temps, il soutient avec les partisans de cette doctrine que l'idée du bien doit être cherchée dans la conscience elle-même et dans les lois de la nature humaine. Il ne déduit donc pas la morale de la théologie ; mais il pense avec raison que la morale se complète et s'achève par la théologie. Celle-ci en est le couronnement, non la base. (P. J.)

La vérité morale, comme toute autre vérité universelle et nécessaire, ne peut demeurer à l'état d'abstraction. Dans nous, elle n'est que conçue. Il faut qu'il y ait quelque part un être qui non seulement la conçoive mais qui la constitue.

De même que toutes les choses belles et toutes les choses vraies se rapportent, celles-ci à une unité qui est la vérité absolue, et celles-là à une autre unité qui est la beauté absolue, de même tous les principes moraux participent d'un même principe qui est le bien. Nous nous élevons ainsi à la conception du bien en soi, du bien absolu, supérieur à tous les devoirs particuliers, et qui se détermine dans ces devoirs. Or, ce bien absolu peut-il être autre chose qu'un attribut de celui qui seul est, à proprement parler, l'être absolu ?

Serait-il possible qu'il y eût plusieurs êtres absolus, et que l'être en qui se réalisent le vrai absolu et le beau absolu ne fût pas aussi celui qui est le principe du bien absolu ? L'idée même de l'absolu implique l'absolue unité. Le vrai, le beau et le bien ne sont pas trois essences distinctes : c'est une seule et même essence considérée dans ses attributs fondamentaux. Notre esprit les distingue parce qu'il ne peut rien comprendre que par division ; mais, dans l'être où ils résident, ils sont indivisiblement unis ; et cet être à la fois triple et un, qui résume en soi la parfaite beauté, la parfaite vérité et le bien suprême, n'est autre chose que Dieu.

Peut-il y avoir, parmi les attributs que possèdent les créatures, quelque chose d'essentiel que le Créateur ne possède pas ? D'où l'effet tire-t-il sa réalité et son être, sinon de sa cause ? Ce qu'il possède, il l'emprunte et le reçoit. La cause contient au moins tout ce qu'il y

a d'essentiel dans l'effet <sup>1</sup>. Ce qui appartient singulièrement à l'effet, c'est l'infériorité, c'est le manque, c'est l'imperfection : par cela seul qu'il est dépendant et dérivé, il porte en lui les signes et les conditions de la dépendance. Si donc on ne peut pas conclure légitimement de l'imperfection de l'effet à celle de la cause, on peut et on doit conclure de l'excellence de l'effet à la perfection de la cause, sans quoi il y aurait dans l'effet quelque chose d'éminent qui serait sans cause.

Tel est le principe de notre théodicée. Il n'est ni nouveau ni quintessencié ; mais il n'a pas encore été bien dégagé et mis en lumière, et il est à nos yeux d'une solidité à toute épreuve. C'est à l'aide de ce principe que nous pouvons pénétrer jusqu'à un certain point dans la vraie nature de Dieu.

Dieu n'est pas un être logique dont on puisse expliquer la nature par voie de déduction et au moyen d'équations algébriques. Quand, en partant d'un premier attribut, on a déduit les attributs de Dieu les uns des autres, à la manière des géomètres et des scolastiques, que possède-t-on <sup>2</sup>, je vous prie, sinon des abstractions ? Il faut sortir de cette vaine dialectique pour arriver à un Dieu réel et vivant.

La notion première que nous avons de Dieu, à savoir la notion d'un être infini, ne nous est pas elle-même donnée indépendamment de toute expérience. C'est la conscience de nous-même, comme être à la

1. St. Thomas d'Aquin (*Summa theologiae*, I, 1, q. 4, art. 2 concl.) a formulé ce principe en ces termes : *Quidquid perfectionis est in effectu oportet inveniri in causa effectiva*. (P. J.)

2. C'est là le vice commun de presque toutes les théodicées, sans excepter les meilleures, ni celle de Leibniz, ni celle de Clarke, ni même la plus populaire de toutes, la *Profession de foi du vicairaire savoyard*. Voyez FRAGMENTS ET SOUVENIRS, p. 473, etc.

fois et comme être borné, qui nous élève immédiatement à la conception d'un être qui est le principe de notre être et qui lui-même est sans bornes. Ce solide et simple argument, qui est au fond celui de Descartes <sup>1</sup>, nous ouvre une voie qu'il faut suivre, et où Descartes s'est trop vite arrêté. Si l'être que nous possédons nous force de recourir à une cause qui possède l'être à un degré infini, tout ce que nous aurons d'être, c'est-à-dire d'attributs substantiels, réclamera également une cause infinie. Dès lors, Dieu ne sera plus seulement l'infini, être abstrait ou du moins indéterminé dans lequel la raison et le cœur ne savent où se prendre ; ce sera un être réel et déterminé, une personne morale comme la nôtre ; et la psychologie nous conduit sans hypothèse à une théodicée tout ensemble sublime et rapprochée de nous <sup>2</sup>.

Ainsi, comme nous l'avons dit, Dieu est et ne peut pas ne pas être le principe et le dernier fondement du bien comme du vrai et du beau. Il est le type de la personne morale que nous portons en nous. Nous n'avons aucune excellence naturelle dont il ne soit la source et qu'il ne possède en un degré incomparable.

Par exemple, si l'homme est libre, se pourrait-il que Dieu ne le fût pas ? Nul ne conteste que celui qui est cause de toutes choses et qui n'a de cause que lui-

1. Sur l'argument cartésien, voyez plus haut, 1<sup>re</sup> partie, leçon IV, p. 78 et 79 avec la note.

2. Cette théodicée est ici, en résumé, et dans les leçons IV et V de la 1<sup>re</sup> partie, ainsi que dans la leçon qui suit. On trouvera les passages les plus importants de nos divers écrits, sur ce grand sujet, réunis et s'éclairant les uns les autres dans les APPENDICES à nos leçons de 1828, INTRODUCTION A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

même, ne peut dépendre de quoi que ce soit. Mais en affranchissant Dieu de toute crainte extérieure, Spinoza l'assujettit à une nécessité intérieure et mathématique, où il trouve la perfection de l'être. Oui, de l'être qui n'est pas une personne; mais le caractère essentiel de l'être personnel est précisément la liberté. Si donc Dieu n'était pas libre, Dieu serait au-dessous de l'homme. Ne serait-il pas étrange que la créature eût ce merveilleux pouvoir de disposer de soi-même et de vouloir librement, et que l'être qui l'a faite fût soumis à un développement nécessaire, dont la cause n'est qu'en lui sans doute, mais dont la cause enfin est une sorte de puissance abstraite, mécanique ou métaphysique, mais bien inférieure à la cause personnelle et volontaire que nous sommes et dont nous avons la conscience la plus claire? Dieu est donc libre, puisque nous le sommes; mais il n'est pas libre comme nous le sommes; car Dieu est à la fois tout ce que nous sommes et rien de ce que nous sommes. Il possède les mêmes attributs que nous, mais élevés à l'infini. Il possède une liberté infinie jointe à une intelligence infinie, et, comme son intelligence est infaillible, exempte des incertitudes de la délibération et apercevant d'un seul coup d'œil où est le bien, ainsi sa liberté l'accomplit spontanément et sans nul effort<sup>1</sup>.

1. FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE, *Préface de la 3e édition*, p. xciii : « Sans vaine subtilité, il y a une distinction réelle entre le libre arbitre et la liberté spontanée. Le libre arbitre, c'est la volonté avec l'appareil de la délibération entre des partis divers, et sous cette condition suprême que, lorsqu'à la suite de la délibération on se résout à vouloir ceci ou cela, on a l'immédiate conscience d'avoir pu et de pouvoir encore vouloir le contraire. C'est dans la volonté et dans le cortège des phénomènes qui l'environnent que paraît plus énergiquement la liberté,

De la même manière que nous transportons en Dieu la liberté, qui est le fond de notre être, nous y transportons aussi la justice et la charité. Dans l'homme, la justice et la charité sont des vertus; en Dieu, ce sont des attributs. Ce qui est en nous la conquête laborieuse

mais elle n'y est point épuisée. Il est de rares et sublimes moments où la liberté est d'autant plus grande qu'elle paraît moins aux yeux d'une observation superficielle. J'ai cité souvent l'exemple de d'Assas. D'Assas n'a pas délibéré, et pour cela d'Assas était-il moins libre et n'a-t-il pas agi avec une entière liberté? Le saint qui, après le long et douloureux exercice de la vertu, en est arrivé à pratiquer comme par nature les actes de renoncement à soi-même qui répugnent le plus à la faiblesse humaine; le saint, pour être sorti des contradictions et des angoisses de cette forme de la liberté qu'on appelle la volonté, est-il donc tombé au-dessous au lieu de s'être élevé au-dessus, et n'est-il plus qu'un instrument passif et aveugle de la grâce, comme l'ont voulu mal à propos, par une interprétation excessive de la doctrine augustinienne, et Luther et Calvin? Non; il reste libre encore; et, loin de s'être évanouie, sa liberté, en s'épurant, s'est élevée et agrandie: de la forme humaine de la volonté, elle a passé à la forme presque divine de la spontanéité. La spontanéité est essentiellement libre, bien qu'elle ne soit accompagnée d'aucune délibération, et que souvent, dans le rapide élan de son action inspirée, elle s'échappe à elle-même et laisse à peine une trace dans les profondeurs de la conscience. Transportons cette exacte psychologie dans la théodicée, et nous reconnaitrons sans hypothèse que la spontanéité est aussi la forme éminente de la liberté de Dieu. Oui, certes, Dieu est libre; car, entre autres preuves, il serait absurde qu'il y eût des ins dans la cause première que dans un de ses effets, l'humanité; Dieu est libre, mais non de cette liberté relative à notre double nature, faite pour lutter contre la passion et l'erreur, et engendrer péniblement la vertu et notre science imparfaite; il est libre d'une liberté relative à sa divine nature, c'est-à-dire illimitée, infinie, ne connaissant aucun obstacle. La spontanéité la plus pure dans l'homme n'est encore qu'une ombre de la liberté de Dieu. Entre le juste et l'injuste, le bien et le mal, entre la raison et son contraire, Dieu ne peut délibérer, ni, par

de la liberté, est en lui sa nature même. Si le respect des droits est en nous l'essence même de la justice et le signe de la dignité de notre être, il est impossible que l'être parfait ne connaisse pas et ne respecte pas les droits des êtres les plus infimes, puisque c'est lui d'ailleurs qui leur a départi ses droits. En Dieu réside une justice souveraine qui rend à chacun ce qui lui est dû, non selon de trompeuses apparences, mais selon la vérité des choses. Enfin, si l'homme, cet être borné, a le pouvoir de sortir de lui-même, d'oublier sa personne, d'aimer un autre que soi et de se dévouer à son bonheur, ou, ce qui vaut mieux, à son perfectionnement, comment l'être parfait n'aurait-il pas, à un degré infini, cette tendresse désintéressée, cette charité, la vertu suprême de la personne humaine ? Oui, il y a en Dieu une tendresse infinie pour ses créatures : elle s'est manifestée d'abord en nous accordant l'être qu'il eût pu se réserver, et tous les jours elle paraît dans les innombrables marques de sa divine Providence. Platon a bien connu cet amour de Dieu, et il l'a exprimé dans ces grandes paroles : « Disons la cause qui a porté le suprême ordonnateur à produire et à composer cet univers : il était bon ; et celui qui est bon

conséquent, vouloir à notre manière. Conçoit-on, en effet, qu'il ait pu prendre ce que nous appelons le mauvais parti ? Cette supposition seule est impie. Il faut donc admettre que, quand il a pris le parti contraire, il a agi librement sans doute, mais non pas arbitrairement et avec la conscience d'avoir pu choisir l'autre parti. Sa nature toute-puissante, toute juste, toute sage, s'est développée avec cette spontanéité qui contient la liberté tout entière, et exclut à la fois les efforts et les misères de la volonté délibérante et encore bien plus l'opération mécanique de la nécessité. Tel est le vrai caractère de l'action divine. »

n'a aucune espèce d'envie. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses fussent, autant que possible, semblables à lui-même<sup>1</sup>. » Le christianisme a été plus loin : selon la divine doctrine, Dieu a tant aimé les hommes qu'il leur a donné son Fils unique. Dieu est inépuisable dans sa charité, comme il est inépuisable dans son essence. Il est impossible de plus donner à la créature ; il lui donne tout ce qu'elle peut recevoir sans cesser d'être une créature ; il lui donne tout, jusqu'à lui-même, autant qu'il est en lui et qu'il est en elle. En même temps il est impossible de moins perdre, car étant l'être absolu, éternel, indéfectible, il se répand et se communique en demeurant tout entier, infinie charité soutenue par une puissance infinie, immortel exemplaire qui nous devrait apprendre que plus on donne et plus on possède. Mais l'amour humain est trop infirme pour n'être pas mêlé d'égoïsme, et c'est l'égoïsme, dont la racine est invinciblement dans tous les cœurs à côté de l'affection la plus généreuse, qui nous fait appeler le dévouement un sacrifice.

Si Dieu est tout juste et tout bon, il ne peut rien vouloir que de bon et de juste ; et, comme il est tout-puissant, tout ce qu'il veut il le peut, et par conséquent il le fait. Le monde est l'œuvre de Dieu ; il est donc parfaitement fait, parfaitement approprié à sa fin.

Et cependant il y a dans le monde un désordre qui semble accuser la justice et la bonté de Dieu.

Un principe qui se rattache à l'idée même du bien nous dit que tout agent moral mérite une récompense quand il a fait le bien, et une punition lorsqu'il fait le mal. Ce principe est universel et nécessaire, il est ab-

<sup>1</sup> *Timée*, p. 449, t. XII de notre traduction.

sou. Si ce principe n'a pas son application dans ce monde, il faut, ou que ce principe soit menteur ou que ce monde soit mal ordonné.

Or, c'est un fait que le bien n'amène pas toujours et infailliblement à sa suite le bonheur, ni le mal le malheur.

Grâce à Dieu, si le fait existe, il est assez rare et semble présenter le caractère d'une exception.

La vertu est une lutte contre la passion, et cette lutte, pleine de dignité, est pleine aussi de douleur; mais le crime, à son tour, est condamné à des douleurs bien autrement dures, à des troubles sans cesse renaissants, à de perpétuelles inquiétudes.

La vertu a ses peines, mais le plus grand bonheur est encore avec elle, comme le plus grand malheur est avec le crime; et cela en petit et en grand, dans le secret de l'âme et sur le théâtre de la vie, dans les conditions les plus obscures et dans les situations les plus éclatantes.

La bonne et la mauvaise santé est, après tout, la plus grande partie du bonheur et du malheur. A cet égard, comparez la tempérance et son contraire, l'ordre et le désordre, la vertu et le vice, j'entends une tempérance vraiment tempérante, et non pas un ascétisme atrabilaire, une vertu raisonnable et non pas une vertu farouche.

Le grand médecin Hufeland<sup>1</sup> remarque que les sentiments bienveillants sont favorables à la santé, et que les sentiments malveillants lui sont contraires. Les passions violentes et haineuses irritent, enflamment, portent le trouble dans l'organisation comme dans

1. De l'Art de prolonger sa vie, etc.

l'âme; les affections bienveillantes entretiennent le jeu mesuré et harmonieux de toutes les fonctions.

Hufeland remarque encore que les plus grandes longévités appartiennent à des vies sages et bien réglées.

Ainsi, pour la santé, la force et la vie, la vertu vaut mieux que le vice: c'est déjà beaucoup, ce me semble.

Je veux bien ne parler de la conscience qu'après la santé; mais enfin, avec le corps, notre hôte le plus assidu est la conscience. La paix ou le trouble de la conscience décide du bonheur ou du malheur intérieur. A ce point de vue, comparez encore l'ordre et le désordre, la vertu et le vice.

Et en dehors de nous, dans la société, à qui vont l'estime et le mépris, la considération et l'infamie? Assurément l'opinion a ses méprises, mais elle ne sont pas longues. En général, si les charlatans, les intrigants, les imposteurs de toutes les espèces surprennent quelque temps le suffrage public, il faut convenir qu'une honnêteté soutenue est le moyen le plus sûr, et à peu près infaillible, d'arriver à la bonne renommée.

Je regrette que le temps qui nous presse m'interdise tout développement. J'aurais aimé, après avoir distingué la vertu et le bonheur, à vous les montrer presque toujours unis par l'admirable loi du mérite et du démérite. J'aurais aimé à vous faire voir cette loi bienfaisante gouvernant déjà la destinée humaine, et appelée à y présider de jour en jour plus exactement par le progrès toujours croissant des lumières dans les gouvernements et dans les peuples, par le perfectionnement des institutions civiles et judiciaires. J'aurais

voulu faire passer dans vos esprits et dans vos âmes cette consolante conviction, qu'après tout la justice est déjà dans ce monde, et que le plus sûr chemin du bonheur est encore la vertu.

C'était l'opinion de Socrate et de Platon ; c'est aussi celle de Franklin, et je la recueille de mon expérience personnelle et de l'examen attentif de la vie humaine. Mais je conviens qu'il y a des exceptions, et n'y en eût-il qu'une seule, il la faudrait expliquer.

Je suppose un homme jeune, beau, riche, aimable et aimé, qui, placé entre l'échafaud et la trahison d'une cause sacrée, monte volontairement à vingt ans sur un échafaud. Que faites-vous de cette noble victime ? La loi du mérite et du démérite semble ici suspendue. Oseriez-vous blâmer la vertu, ou comment en ce monde lui accorderiez-vous la récompense qu'elle n'a pas cherchée mais qui lui est due ?

En y regardant bien, vous trouverez plus d'un cas analogue à celui-là.

Les lois de ce monde sont générales ; elles ne fléchissent ni pour les uns ni pour les autres : elles poursuivent leur cours sans égard au mérite ou au démérite de chacun. Si un homme naît avec un mauvais tempérament, c'est en vertu de certaines lois physiques, obscures mais certaines, qu'il subit comme l'animal et la plante ; et il souffrira toute la vie, quoique personnellement innocent. Il s'élève des fléaux, des épidémies, des calamités qui frappent au hasard les bons comme les méchants.

La justice humaine condamne peu d'innocents, il est vrai, mais elle absout, faute de preuves, plus d'un coupable. D'ailleurs elle ne connaît que de certains délits. Que de fautes, que de bassesses s'accomplissent

dans l'ombre, auxquelles manque le châtiment mérité ! De même, que de dévouements obscurs dont Dieu seul est le témoin et le juge ! Sans doute, rien n'échappe à l'œil de la conscience, et l'âme coupable ne peut se soustraire au remords. Mais le remords n'est pas toujours en rapport exact avec la faute commise ; sa vivacité peut dépendre d'un naturel plus ou moins délicat, de l'éducation, de l'habitude. En un mot, s'il est très vrai qu'en général la loi du mérite et du démérite s'accomplit en ce monde, elle ne s'y accomplit pas avec une rigueur mathématique.

Que faut-il en conclure ? Que le monde est mal fait ? Non. Cela ne peut être et cela n'est pas. Cela ne peut être, car incontestablement le monde a un auteur juste et bon ; cela n'est pas, car en fait nous voyons l'ordre régner dans le monde ; et il serait absurde de méconnaître l'ordre manifeste qui éclate presque partout pour quelques phénomènes que nous n'y pouvons ramener. L'univers dure, donc il est bien fait. Le pessimisme de Voltaire est encore plus contraire à l'ensemble des faits qu'un absolu optimisme. Entre ces deux extrémités systématiques que les faits démentent, le genre humain a placé l'espérance d'une autre vie. Il a trouvé très peu raisonnable de rejeter une loi nécessaire à cause de quelques infractions ; il a donc maintenu la loi, et des infractions il a conclu seulement qu'elles devaient être ramenées à la loi, qu'il y aura une réparation. Ou il faut admettre cette conclusion, ou il faut rejeter les deux grands principes préalablement admis, que Dieu est juste et que la loi du mérite et du démérite est une loi absolue.

Or, rejeter ces deux principes c'est renverser de fond en comble toute la croyance humaine.

Les maintenir, c'est implicitement admettre que la vie actuelle doit se terminer ou se continuer ailleurs.

Mais cette persistance de la personne est-elle possible ? après la dissolution du corps, peut-il rester quelque chose de nous-même ?

A la vérité, la personne morale, qui agit bien ou mal et qui en attend la récompense ou la punition, est unie à un corps : elle vit avec lui, elle s'en sert, et elle en dépend aussi en une certaine mesure, mais elle n'est pas lui <sup>1</sup>. Le corps est composé de parties, il peut dimi-

1. Sur la spiritualité de l'âme, voyez tous nos écrits. Nous nous bornerons à deux citations. PHILOSOPHIE DE LOCKE, leçon XIII : « Il est impossible de connaître quelque phénomène de conscience, les phénomènes de la sensation, ou de la volition, ou de l'intelligence, sans qu'à l'instant même nous les rapportions à un sujet un et identique qui est nous-même ; de même nous ne pouvons connaître les phénomènes extérieurs de la résistance, de la solidité, de l'impénétrabilité, de la figure, de la couleur, de l'odeur, de la saveur, etc., sans juger que ce ne sont pas là des phénomènes en l'air, mais des phénomènes qui appartiennent à quelque chose de réel, qui est solide, impénétrable, figuré, coloré, odorant, sapide, etc. D'un autre côté, si vous ne connaissiez aucun des phénomènes de conscience, vous n'auriez jamais la moindre idée du sujet de ces phénomènes ; et si vous ne connaissiez aucun des phénomènes extérieurs de résistance, de solidité, d'impénétrabilité, de figure, de couleur, etc., vous n'auriez aucune idée du sujet de ces phénomènes : donc les caractères, soit des phénomènes de conscience, soit des phénomènes extérieurs, sont pour vous les seuls signes de la nature des sujets de ces phénomènes. Parmi les qualités de ces phénomènes sensibles, est au premier rang la solidité, laquelle vous est donnée dans la sensation de la résistance, et inévitablement accompagnée de la forme, etc. Au contraire, lorsque vous examinez les phénomènes de conscience, vous n'y trouvez pas ce caractère de résistance, de solidité, de forme, etc. ; vous ne trouvez pas que les phénomènes de votre conscience aient une figure, de la solidité, de l'impénétrabilité, de la résistance, sans parler d'autres qualités qui leur sont

nuer ou augmenter ; il est divisible, essentiellement divisible, et même divisible à l'infini. Mais ce quelque

également étrangères : la couleur, la saveur, le son, l'odeur, etc. Or, comme le sujet n'est pour nous que la collection des phénomènes qui nous le révèlent, plus son existence propre en tant que sujet d'inhérence de ces phénomènes, il s'ensuit que, sous des phénomènes marqués de caractères dissemblables et tout à fait étrangers les uns aux autres, l'esprit humain conçoit des sujets dissemblables et étrangers. Ainsi, comme la solidité et la figure n'ont rien à voir avec la sensation, la volonté et la pensée, comme tout solide est étendu pour nous, et que nous le plaçons nécessairement dans l'espace, tandis que nos pensées, nos volitions, nos sensations sont pour nous inétendues, et que nous ne pouvons pas les concevoir et les placer dans l'espace, mais seulement dans le temps, l'esprit humain en conclut, avec une rigueur parfaite, que le sujet des phénomènes extérieurs a le caractère de ceux-ci, et que le sujet des phénomènes de la conscience a le caractère de ceux-là ; que l'un est solide et étendu, que l'autre n'est ni solide ni étendu. Enfin, comme ce qui est solide et étendu est divisible, et comme ce qui n'est ni solide ni étendu n'est pas divisible, de là la divisibilité attribuée au sujet solide et étendu, et l'indivisibilité attribuée au sujet qui n'est ni étendu ni solide. Qui de nous, en effet, ne se croit pas un être indivisible, un et identique, le même hier, aujourd'hui, demain ? Eh bien, le mot corps, le mot matière ne signifie pas autre chose que le sujet des phénomènes extérieurs dont les plus éminents sont la forme, l'impénétrabilité, la solidité, l'étendue, la divisibilité ; le mot esprit, le mot âme ne signifie pas autre chose que le sujet des phénomènes de conscience, la pensée, le vouloir, la sensation, phénomènes simples, inétendus, non solides, etc. Voilà toute l'idée d'esprit et toute l'idée de matière. Voyez donc tout ce qu'il faut faire pour ramener la matière à l'esprit ou l'esprit à la matière : il faut prétendre que la sensation, la volition, la pensée sont réductibles, en dernière analyse, à la solidité, à l'étendue, à la figure, à la divisibilité, etc. ou que la solidité, l'étendue, la figure, etc., sont réductibles à la pensée à la volonté, à la sensation. » — PHILOSOPHIE SENSUALISTE, 1<sup>re</sup> leçon, p. 51 : « Locke prétend que nous ne pouvons nous assurer par la contemplation de nos propres idées que la matière ne peut pas penser ; au contraire, c'est dans la contemplation même

chose qui a conscience de soi, et quidit : *je, moi*, qui se sent libre et responsable, ne sent-il pas aussi qu'il n'y

de nos idées que nous apercevons clairement que la pensée et la matière sont incompatibles. Qu'est-ce que penser ? N'est-ce pas réunir un certain nombre d'idées sous une certaine unité ? Le plus simple jugement suppose plusieurs termes réunis en un sujet un et identique qui est moi. Ce moi identique est impliqué dans tout acte réel de connaissance. On a démontré à satiété que la comparaison exige un centre indivisible qui comprenne les différents termes de comparaison. Prenez-vous la mémoire ? Il n'y a point de mémoire possible sans la persistance d'un même sujet qui rapporte à soi-même les différentes modifications dont il a été successivement affecté. Enfin, la conscience, cette condition indispensable de l'intelligence n'est-elle pas le sentiment d'un être unique ? C'est pourquoi chaque homme ne peut penser sans dire *moi*, sans s'affirmer comme le sujet identique et un de ses pensées. Je suis moi et toujours moi, comme vous êtes toujours vous-même dans les actes les plus divers de votre vie. Vous n'êtes pas plus vous aujourd'hui qu'hier, et vous ne l'êtes pas moins. Cette identité et cette unité indivisible du moi, inséparable de la moindre pensée, c'est là ce qu'on appelle sa spiritualité, en opposition avec les caractères évidents et nécessaires de la matière. Par quoi en effet connaissez-vous la matière ? C'est surtout par la forme, par l'étendue, par quelque chose de solide qui vous arrête, qui vous résiste sur divers points de l'espace. Mais un solide n'est-il pas essentiellement divisible ? Prenez les fluides les plus subtils : pouvez-vous ne pas les concevoir susceptibles de division, de plus ou de moins ? Toute pensée a des éléments divers comme la matière, mais elle a de plus une indivisible unité dans le sujet pensant, et, ce sujet ôté, qui est un, le phénomène total n'est plus. Loin de là, le sujet inconnu auquel vous rattachez les phénomènes matériels est divisible sans cesser d'être. Voilà quelles idées nous avons, d'un côté, de la pensée ; de l'autre, de la matière. La pensée suppose un sujet essentiellement un ; la matière est divisible à l'infini. Qu'est-il besoin d'aller plus loin ? Si une conclusion est légitime, c'est celle qui distingue l'être pensant et la matière. Dieu peut très bien les faire coexister ensemble, et leur coexistence est un fait certain ; mais il ne peut les confondre. Dieu peut réunir la pensée et la matière, il ne peut pas faire que la matière pense. »

a pas en lui de division, ni même de division possible, qu'il est un être un et simple ? Le moi est-il moi plus ou moins ? y a-t-il une moitié de moi, un quart de moi ? Je ne puis pas diviser ma personne. Elle est ce qu'elle est ou elle n'est pas. Elle demeure identique à elle-même sous la diversité des phénomènes qui la manifestent. Cette identité, cette indivisibilité, cette unité de la personne, c'est sa spiritualité. La spiritualité est donc l'essence même de la personne. La croyance à la spiritualité de l'âme est engagée dans la croyance à l'identité du moi que nul être raisonnable n'a jamais révoquée en doute. Ainsi il n'y a pas la moindre hypothèse à affirmer que l'âme diffère essentiellement du corps. Ajoutons que quand nous disons l'âme, nous voulons dire et nous disons expressément la personne, laquelle n'est pas séparée de la conscience des attributs qui la constituent, la pensée et la volonté. L'être sans conscience n'est pas une personne. C'est la personne qui est identique, une, simple. Ses attributs, en la développant, ne la divisent point. Indivisible, elle est indissoluble, et elle peut être immortelle. Si donc la justice divine, pour s'exercer sur nous, demande une âme immortelle, elle ne demande pas une chose impossible. La spiritualité de l'âme est le fondement nécessaire de l'immortalité. La loi du mérite et du démérite en est la démonstration directe. La première preuve s'appelle la preuve métaphysique ; la seconde, la preuve morale : celle-là est la plus illustre, la plus populaire, la plus convaincante à la fois et la plus persuasive.

Que de motifs puissants s'ajoutent à ces deux preuves pour les fortifier dans les cœurs ! Voici, par exemple, une présomption d'une grande valeur pour qui croit à la vertu du sentiment et de l'instinct.

Toute chose a sa fin. Ce principe est aussi absolu que celui qui rapporte tout événement à une cause <sup>1</sup>. L'homme a donc une fin. Cette fin se révèle dans toutes ses pensées, dans toutes ses démarches, dans tous ses sentiments, dans toute sa vie. Quoi qu'il fasse, quoi qu'il sente, quoi qu'il pense, il pense à l'infini, il aime l'infini, il tend à l'infini <sup>2</sup>. Ce besoin de l'infini est le grand mobile de la curiosité scientifique, le principe de toutes les découvertes. L'amour aussi ne s'arrête et ne se repose que là. Sur la route il peut éprouver de vives jouissances ; mais l'amertume secrète qui s'y mêle lui en fait bientôt sentir l'insuffisance et le vide. Souvent dans l'ignorance où il est de son objet véritable, il se demande d'où vient ce désenchantement fatal dont successivement tous ses succès, tous ses bonheurs sont atteints. S'il savait lire en lui-même, il reconnaîtrait que si rien ici-bas ne le satisfait, c'est parce que son objet est plus élevé, et que le vrai terme où il aspire est la perfection infinie. Enfin, comme la pensée et l'amour, l'activité humaine est sans limites. Qui peut dire où elle s'arrêtera ? Voilà cette terre à peu près connue. Bientôt, il nous faudra un autre monde. L'homme est en marche vers l'infini, qui lui échappe toujours et que toujours il poursuit. Il le conçoit, il le sent, il le porte pour ainsi dire en lui-même : comment sa fin serait-elle ailleurs ? De là cet instinct indomptable de l'immortalité, cette universelle espérance d'une autre vie dont témoignent tous les cultes, toutes les poésies, toutes les traditions. Nous tendons à l'infini de toutes nos puissances ; la mort vient interrompre cette destinée

1. Plus haut, 1<sup>re</sup> partie, 1<sup>re</sup> leçon.

2. Plus haut, leçon v, du *Mysticisme*.

qui cherche son terme, elle la surprend inachevée. Il est donc vraisemblable qu'il y a quelque chose après la mort, puisqu'à la mort en nous rien n'est terminé. Regardez cette fleur qui demain ne sera plus. Du moins aujourd'hui elle est entièrement développée ; on ne la peut concevoir plus belle en son genre ; elle a atteint sa perfection. La mienne, ma perfection morale, celle dont j'ai l'idée claire et le besoin invincible, et pour laquelle je me sens né, en vain je l'appelle, en vain j'y travaille ; elle m'échappe, et ne me laisse que l'espérance. Cette espérance serait-elle trompée ? Tous les êtres atteignent leur fin ; l'homme seul n'atteindrait pas la sienne ! La plus grande des créatures serait la plus maltraitée ! Mais un être qui demeurerait incomplet et inachevé, qui n'atteindrait pas la fin que tous ses instincts proclament serait un monstre dans l'ordre éternel : problème bien autrement difficile à résoudre que les difficultés qu'on élève contre l'immortalité de l'âme. Selon nous, cette tendance de tous les désirs et de toutes les puissances de l'âme vers l'infini, éclairée par le principe des causes finales, est une confirmation sérieuse et considérable de la preuve morale et de la preuve métaphysique.

Quand on a recueilli tous les arguments qui autorisent la croyance à une autre vie, et qu'on est arrivé ainsi à une démonstration satisfaisante, il reste un obstacle à vaincre. L'imagination ne peut pas contempler sans effroi cet inconnu qu'on appelle la mort. Le plus grand philosophe du monde, dit Pascal, sur une planche plus grande qu'il ne faut pour aller sans danger d'un bout d'un abîme à l'autre, ne peut songer sans trembler à l'abîme qui est au-dessous. Ce n'est pas la raison, c'est l'imagination qui l'épouvante ; c'est elle

aussi qui produit en grande partie ce reste de doute, ce trouble, cette anxiété secrète que la foi la plus assurée ne parvient pas toujours à dompter, en présence de la mort. Le philosophe lui-même éprouve cette terreur, mais il sait d'où elle vient, et il la surmonte en s'attachant aux solides espérances dont Socrate enchante ses derniers moments <sup>1</sup>. L'imagination est un enfant dont il faut faire l'éducation, en la mettant sous la discipline et sous le gouvernement de facultés meilleures. Reconnaissons-le ; il y a là un pas terrible à franchir. La nature frémit en face de cette éternité inconnue. Il est sage de s'y présenter avec toutes ses forces réunies, la raison et le cœur se prêtant un mutuel appui, et l'imagination soumise ou charmée. Répétons-nous sans cesse que, dans la mort comme dans la vie, l'âme est sûre de trouver Dieu, et qu'avec Dieu tout est juste et tout est bien <sup>2</sup>.

1. Dernier discours de Socrate dans le *Phédon* : « Qu'il prenne confiance pour son âme celui qui pendant sa vie a rejeté les plaisirs et les biens du corps, comme lui étant étrangers et portant au mal ; celui qui a aimé les plaisirs de la science, qui a orné son âme non d'une parure étrangère, mais de celle qui lui est propre, comme la tempérance, la justice, la force, la liberté, la vérité, celui-là doit attendre tranquillement l'heure de son départ pour l'autre monde, comme étant prêt au voyage quand la destinée l'appellera. »

2. FRAGMENTS ET SOUVENIRS, *Santa-Rosa*, p. 281. « Après tout, il est une vérité plus éclatante à mes yeux que toutes les lumières, plus certaine que les mathématiques : c'est l'existence de la divine providence. Oui, il y a un Dieu, un Dieu qui est une véritable intelligence, qui par conséquent a conscience de lui-même, qui a tout fait et tout ordonné avec poids et mesure, dont les œuvres sont excellentes, et dont les fins sont adorables, alors même qu'elles sont voilées à nos faibles yeux. Ce monde a un auteur parfait, parfaitement sage et bon. L'homme n'est point un orphelin ; il a un père dans le ciel. Que fera ce père de son enfant, quand celui-ci reviendra ? Rien que de bon. Quoi qu'il arrive,

Nous savons maintenant ce qu'est véritablement Dieu. Nous avons vu déjà deux de ses faces admirables, la vérité et la beauté. La plus auguste se révèle à nous, la sainteté. Dieu est le saint des saints, comme auteur de la loi morale et du bien, comme principe de la liberté, de la justice et de la charité, comme dispensateur de la peine et de la récompense. Un tel Dieu n'est pas un Dieu abstrait, c'est une personne intelligente et libre, qui nous a faits à son image, dont nous tenons la loi même qui préside à notre destinée, et dont nous attendons les jugements. C'est son amour qui nous inspire dans nos actes de charité ; c'est sa justice qui gouverne notre justice, celle de nos sociétés et de nos lois. Si nous ne nous rappelions sans cesse qu'il est infini, nous dégraderions sa nature ; mais il serait pour nous comme s'il n'était pas si son essence infinie n'avait pas des attributs qui le mettent en rapport avec nous, parce qu'ils sont les lois mêmes de notre raison et de notre cœur.

En pensant à un tel être, l'homme éprouve un sentiment, qui est le sentiment religieux par excellence. Tous les êtres dont nous approchons éveillent en nous des sentiments divers, suivant les qualités que nous y apercevons ; et celui qui possède toutes les perfections n'exciterait en nous aucun sentiment particulier ! Pensons-nous à l'essence infinie de Dieu, nous pénétrons-nous de sa toute-puissance, nous rappelons-nous que la loi morale exprime sa volonté et qu'il a attaché à l'accomplissement et à la violation de cette loi des ré-

tout sera bien. Tout ce qu'il a fait est bien fait ; tout ce qu'il fera, je l'accepte d'avance, je le bénis. Oui, telle est mon inébranlable foi, et cette foi est mon appui, mon asile, ma consolation, ma douceur dans ce moment formidable. »

compenses et des peines dont il dispose avec une justice inflexible ; nous ne pouvons nous défendre d'une émotion de respect et de crainte à l'idée d'une telle grandeur. Puis, si nous venons à considérer que cet être tout-puissant a bien voulu nous créer, nous dont il n'a aucun besoin, qu'en nous créant il nous a comblés de bienfaits, qu'il nous a donné cet admirable univers pour jouir de ses beautés toujours nouvelles, la société pour agrandir notre vie dans celle de nos semblables, la raison pour penser, le cœur pour aimer, la liberté pour agir ; sans disparaître, le respect et la crainte se teignent d'un sentiment plus doux, celui de l'amour. L'amour, quand il s'applique à des êtres faibles et bornés, nous inspire de leur faire du bien ; mais en lui-même il ne se propose pas l'avantage de la personne aimée : on aime un objet beau ou bon, parce qu'il est tel, sans regarder d'abord si cet amour peut être utile à son objet ou à nous-mêmes. A plus forte raison, l'amour, quand il remonte jusqu'à Dieu, est un pur hommage rendu à ses perfections ; c'est l'épanchement naturel de l'âme vers un être infiniment aimable.

Le respect et l'amour composent l'adoration. L'adoration véritable n'est pas sans l'un et l'autre de ces deux sentiments. Si vous ne considérez que le Dieu tout-puissant, maître du ciel et de la terre, auteur et vengeur de la justice, vous accablez l'homme sous le poids de la grandeur de Dieu et de sa propre faiblesse, vous le condamnez à un tremblement continu dans l'incertitude des jugements de Dieu, vous lui faites prendre en haine et ce monde et la vie et lui-même qui est toujours rempli de misères. C'est vers cette extrémité que penche Port-Royal. Lisez les *Pensées de Pas-*

cal<sup>1</sup> : dans sa superbe humilité, Pascal oublie deux choses, la dignité de l'homme et la bonté de Dieu. D'un autre côté, si vous ne voyez que le Dieu bon et le père indulgent, vous inclinez à une mysticité chimérique. En substituant l'amour à la crainte, peu à peu avec la crainte on court risque de perdre le respect. Dieu n'est plus un maître, il n'est plus même un père ; car l'idée du père entraîne encore jusqu'à un certain point celle d'une crainte respectueuse ; il n'est plus qu'un ami, quelquefois même un amant. La vraie adoration ne sépare pas l'amour et le respect : c'est le respect animé par l'amour.

L'adoration est un sentiment universel. Il diffère en degrés selon les différentes natures ; il prend les formes les plus diverses ; souvent même il s'ignore lui-même ; tantôt il se trahit par une exclamation partie du cœur, dans les grandes scènes de la nature et de la vie : tantôt il s'élève silencieusement dans l'âme muette et pénétrée, il peut s'égarer dans son expression, dans son objet même ; mais au fond il est toujours le même. C'est un élan de l'âme spontané, irrésistible ; et quand la raison s'y applique, elle le déclare juste et légitime. Quoi de plus juste, en effet, que de redouter les jugements de celui qui est la sainteté même, qui connaît nos actions et nos intentions, et qui les jugera comme il appartient à la suprême justice ? Quoi de plus juste aussi que d'aimer la parfaite bonté et la source de tout amour ? L'adoration est d'abord un sentiment naturel : la raison en fait un devoir.

L'adoration, contenue dans le sanctuaire de l'âme,

1. Voyez nos ÉTUDES SUR PASCAL.

est le culte intérieur, principe nécessaire des cultes publics.

Le culte public n'est pas plus une institution arbitraire que la société et le gouvernement, le langage et les arts. Toutes ces choses ont leurs racines dans la nature humaine. L'adoration, abandonnée à elle-même, dégénérerait aisément en rêve et en extase, ou se dissiperait dans le torrent des affaires et des nécessités de chaque jour. Plus elle est énergique, plus elle tend à s'exprimer au dehors dans des actes qui la réalisent, à prendre une forme sensible, précise et régulière, qui, par un juste retour sur le sentiment qui l'a produite, le réveille quand il s'assoupit, le soutient quand il défaille, et le protège aussi contre les extravagances de tout genre auxquelles il pourrait donner naissance dans tant d'imaginaires faibles ou effrénées. La philosophie pose donc le fondement naturel du culte public dans le culte intérieur de l'adoration. Arrivée là, elle s'arrête, également attentive à ne point trahir ses droits et à ne point les excéder, à parcourir dans toute son étendue et jusqu'à sa limite extrême, le domaine de la raison naturelle, comme aussi à ne point usurper un domaine étranger.

Mais la philosophie ne croit pas empiéter sur la théologie; elle croit rester fidèle à elle-même, et poursuivre encore sa mission la plus vraie, qui est d'aimer et de favoriser tout ce qui tend à élever l'homme, lorsqu'elle applaudit avec effusion au réveil du sentiment religieux et chrétien dans toutes les âmes d'élite, après les ravages qu'a faits de toutes parts, depuis plus d'un siècle, une fausse et triste philosophie. Quelle n'eût pas été, en effet, je vous le demande, la joie d'un Socrate et d'un Platon s'ils eussent trouvé le genre hu-

main entre les bras du christianisme! Combien Platon, si visiblement embarrassé entre ses belles doctrines et la religion de son temps, qui garde envers elle tant de ménagements, alors même qu'il s'en écarte, et qui s'efforce d'en tirer le meilleur parti possible à l'aide d'interprétations bienveillantes, combien n'eût-il pas été heureux d'avoir affaire à une religion qui présente à l'homme, comme son auteur à la fois et comme son modèle, ce sublime et doux crucifié dont il a eu un pressentiment extraordinaire, et qu'il a presque dépeint dans la personne du juste mourant sur une croix<sup>1</sup>; une religion qui est venue annoncer ou du moins consacrer et répandre l'idée de l'unité de Dieu et celle de l'unité de la race humaine, qui proclame l'égalité de toutes les âmes devant la loi divine, qui par là a préparé et soutient l'égalité civile, qui prescrit la charité encore plus que la justice, qui enseigne à l'homme qu'il ne vit pas seulement de pain, qu'il n'est pas renfermé tout entier dans ses sens et dans son corps, qu'il a une âme, une âme libre, qui est d'un prix infini et mille fois au-dessus des innombrables mondes semés dans l'espace; que la vie est une épreuve, que son objet véritable n'est pas le plaisir, la fortune, le rang, toutes choses qui ne sont point à notre portée et nous sont bien souvent plus dangereuses qu'utiles, mais cela seul qui est toujours en notre puissance, dans toutes les situations et dans toutes les conditions, d'un bout de la terre à l'autre, à savoir l'amélioration de l'âme par elle-même, dans la sainte espérance de devenir de jour en jour moins indigne

1. Voyez la fin du 1<sup>er</sup> livre de *la République*, t. IX de notre traduction.

des regards du père des hommes, de ses exemples et de ses promesses ! Ah ! si le plus grand moraliste qui fut jamais avait pu voir ces enseignements admirables, qui déjà étaient en germe au fond de son esprit et dont on peut retrouver plus d'un trait dans ses ouvrages, s'il les eût vus consacrés, maintenus, sans cesse rappelés au cœur et à l'imagination des hommes par des institutions sublimes et touchantes, quelle n'eût pas été sa tendre et reconnaissante sympathie pour une pareille religion ! Et s'il était venu de nos jours, dans ce siècle livré aux révolutions où les âmes les meilleures sont atteintes de bonne heure par le souffle du scepticisme, à défaut de la foi d'un Augustin, d'un Anselme, d'un Thomas, d'un Bossuet, il aurait eu, nous n'en doutons pas, les sentiments au moins d'un Montesquieu<sup>1</sup>, d'un Turgot<sup>2</sup>, d'un Franklin<sup>3</sup>, et, bien loin de mettre aux prises la religion chrétienne et la bonne philosophie, il se serait efforcé de les unir, de les éclairer et de les fortifier l'une par l'autre. Ce grand esprit et ce grand cœur, qui lui ont dicté *le Phédon*, *le Gorgias*, *la République*, lui eussent appris aussi que de tels livres sont faits pour quelques sages, qu'il faut au genre humain une philosophie à la fois semblable et différente, que cette philosophie-là est une religion,

1. *Esprit des Lois*, *passim*.

2. Œuvres de Turgot, t. II. *Discours en Sorbonne sur les avantages que l'établissement du christianisme a procurés au genre humain*, etc.

3. Voyez dans la *Correspondance* la lettre au docteur Stiles, 9 mars 1790, écrite par Franklin quelques semaines avant sa mort : « Je suis convaincu que le système de morale et de religion que Jésus-Christ nous a transmis est ce que le monde a vu et peut voir de meilleur. »

et que cette religion désirable et nécessaire est l'Évangile. N'hésitons pas à le dire : sans la religion, la philosophie, réduite à ce qu'elle peut tirer laborieusement de la raison naturelle perfectionnée, s'adresse à un bien petit nombre, et court risque de rester sans grande efficacité sur les mœurs et sur la vie ; et sans la philosophie, la religion la plus pure n'est pas à l'abri de bien des superstitions, et par là elle peut voir lui échapper l'élite des esprits, qui peu à peu entraîne tout le reste, ainsi qu'il en a été au XVIII<sup>e</sup> siècle. L'alliance de la vraie religion et de la vraie philosophie est donc à la fois naturelle et nécessaire ; naturelle par le fond commun des vérités qu'elles reconnaissent ; nécessaire pour le meilleur service de l'humanité. La philosophie et la religion diffèrent sans se contredire. Quand saint Augustin parle à tous les fidèles dans l'église d'Hippone, ne cherchez pas en lui le subtil et profond métaphysicien qui a combattu les Académiciens avec leurs propres armes, et qui s'appuie sur la théorie platonicienne des idées pour expliquer la création. Bossuet, dans le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, n'est plus et en même temps il est toujours l'auteur des *Sermons*, des *Élévations* et de l'incomparable *Catéchisme de Meaux*. Séparer la religion et la philosophie, ça toujours été, d'un côté ou d'un autre, la prétention des petits esprits, exclusifs et fanatiques ; le devoir, plus impérieux aujourd'hui que jamais, de quiconque a pour l'une ou pour l'autre un amour sérieux et éclairé, est de les rapprocher, de mettre ensemble, au lieu de les dissiper en les divisant, les forces de l'esprit et de l'âme, dans l'intérêt de la cause commune et du grand objet que la religion chrétienne et la philosophie poursuivent, chacune par les

voies qui lui sont propres, je veux dire la grandeur morale de l'humanité<sup>1</sup>.

1. Nous n'avons cessé de réclamer, d'appeler de tous nos vœux l'alliance du christianisme et de la philosophie, comme celle de la monarchie et de la liberté. Voyez *PREMIERS ESSAIS, du Souverain bien*, p. 373 et *Avertissement*, pp. xi-xvi: nos *ÉTUDES SUR PASCAL*, 1<sup>re</sup> et 2<sup>e</sup> préface. *passim*; *DISCOURS A LA CHAMBRE DES PAIRS POUR LA DÉFENSE DE L'UNIVERSITÉ ET DE LA PHILOSOPHIE*. Partout nous professons la vénération la plus tendre pour le christianisme: nous n'avons jamais repoussé que la servitude de la philosophie, avec Descartes et avec les docteurs les plus illustres des temps anciens et des temps nouveaux.

## VII

## RÉSUMÉ DE LA DOCTRINE.

Revue de la doctrine contenue dans ces leçons, et des trois ordres de fait, sur lesquels cette doctrine repose, avec le rapport de chacun d'eux à l'école moderne qui l'a reconnu et développé, mais presque toujours exagérés — Expérience et empirisme. — Raison et idéalisme. — Sentiment et mysticisme. — Théodicée. — Défaut des divers systèmes connus. — Du procédé qui conduit à la vraie théodicée et du caractère de certitude et de réalité que ce procédé lui donne.

Arrivés au terme de ce cours, nous avons une dernière tâche à remplir: il faut vous en rappeler l'esprit général et les résultats les plus importants.

Dès la première leçon, je vous ai signalé l'esprit qui animerait cet enseignement: un esprit de libre recherche, reconnaissant avec joie la vérité partout où il la rencontre, mettant à profit tous les systèmes que le xviii<sup>e</sup> siècle a légués à notre temps, mais ne s'enfermant dans aucun d'eux.

Le xviii<sup>e</sup> siècle nous a laissé en héritage trois grandes écoles qui durent encore aujourd'hui: l'école anglaise et française, dont Locke est le chef, et dont Condillac, Helvétius et Saint-Lambert sont parmi nous les représentants les plus accrédités; l'école écossaise, avec tant de noms célèbres, Hutcheson, Smith, Reid,

Beattie, Ferguson et Dugald Stewart; l'école allemande, ou plutôt l'école de Kant, car, de tous les philosophes d'au delà du Rhin, celui de Königsberg est à peu près le seul qui appartienne à l'histoire. Kant est mort au commencement du xix<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>; les cendres de son plus illustre disciple, Fichte<sup>2</sup>, sont à peine refroidies. Les autres philosophes renommés de l'Allemagne vivent encore<sup>3</sup> et échappent à notre appréciation.

Mais ce n'est là qu'une énumération ethnographique des écoles du xviii<sup>e</sup> siècle. Il faut surtout les considérer dans leurs caractères, analogues ou opposés. L'école anglo-française représente particulièrement l'empirisme et le sensualisme, c'est-à-dire une importance à peu près exclusive attribuée dans toutes les parties de la connaissance humaine à l'expérience en général, et surtout à l'expérience sensible. L'école écossaise et l'école de Kant représentent un spiritualisme plus ou moins développé. Enfin, il y a des philosophes, par exemple Hutcheson, Smith et d'autres, qui, se défiant des sens et de la raison, donnent au sentiment la suprématie.

Telles sont les écoles philosophiques en présence desquelles est placé le xix<sup>e</sup> siècle.

Nous sommes forcé d'avouer qu'aucune d'elles ne contient, à nos yeux, la vérité tout entière. Il est démontré qu'une partie considérable de la connaissance

1. En 1804.

2. Mort en 1814.

3. On parlait ainsi en 1818. Depuis, M. Jacobi, M. Hegel, M. Schleiermacher, avec tant d'autres, ont disparu. M. Schelling resté seul debout quelque temps sur les ruines de la philosophie allemande, est mort le 22 août 1854. Sur ces divers personnages, voyez nos *Souvenirs d'Allemagne* dans les FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE.

échappe à la sensation, et nous pensons que le sentiment n'est une base ni assez ferme ni assez large pour porter toute la science humaine. Nous sommes donc plutôt l'adversaire que le partisan de l'école de Locke et de Condillac, et de celle d'Hutcheson et de Smith. Sommes-nous pour cela disciple de Reid et de Kant? Oui, certes, nous déclarons nos préférences pour la direction imprimée à la philosophie par ces deux grands hommes. Nous considérons Reid comme le sens commun lui-même, et nous croyons par là lui décerner l'éloge qui le toucherait davantage. Le sens commun nous est le seul point de départ légitime et la règle constante et inviolable de la science. Reid ne s'égare jamais; sa méthode est la vraie, ses principes généraux sont incontestables, mais nous dirions volontiers à cet irréprochable génie : *Sapere aude*. Kant est un guide bien moins sûr que Reid. L'un et l'autre excellent dans l'analyse; mais Reid s'arrête là, et Kant bâtit sur l'analyse un système inconciliable avec elle. Il élève la raison au-dessus de la sensation et du sentiment; il montre avec un art infini comment la raison produit par elle-même, et par les lois attachées à son exercice, presque toute la connaissance humaine; il n'y a qu'un malheur, c'est que tout ce bel édifice est dépourvu de réalité. Dogmatique dans l'analyse, Kant est sceptique dans ses conclusions. Son scepticisme est le plus savant, le plus moral qui fut jamais; mais enfin c'est toujours le scepticisme. C'est dire assez que nous sommes loin d'appartenir à l'école du philosophe de Königsberg.

En général, dans l'histoire de la philosophie, nous sommes pour tous les systèmes qui sont eux-mêmes pour la raison. Ainsi, dans l'antiquité, nous tenons pour Platon contre ses adversaires; chez les moder-

nes, pour Descartes contre Locke, pour Reid contre Hume, pour Kant contre Condillac à la fois et contre Smith. Mais en même temps que nous reconnaissons la raison comme une puissance supérieure à la sensation et au sentiment, comme étant par excellence la faculté de connaître en tout genre, la faculté du vrai, la faculté du beau, la faculté du bien, nous sommes persuadé que la raison ne se peut développer sans des conditions qui lui sont étrangères, ni suffire au gouvernement de l'homme sans le secours d'une autre puissance : cette puissance qui n'est pas la raison, et dont la raison ne peut se passer, c'est le sentiment : ces conditions, sans lesquelles la raison ne se peut développer, ce sont les sens. On voit quelle est pour nous l'importance de la sensation et du sentiment ; comment, par conséquent, il nous est impossible de condamner absolument ni la philosophie de la sensation, ni encore bien moins celle du sentiment.

Tels sont les fondements très simples de notre éclectisme. Il n'est pas en nous le fruit du besoin d'innover et de nous faire une place à part parmi les historiens de la philosophie ; non, c'est la philosophie elle-même qui nous impose nos vues historiques. Ce n'est pas notre faute si Dieu a fait l'âme humaine plus vaste que tous les systèmes, et nous sommes bien aise aussi, nous l'avouons, que tous les systèmes ne soient pas entièrement absurdes. A moins de donner un démenti aux faits les plus certains que nous avons nous-même signalés et établis, il nous fallait bien, en les retrouvant épars dans l'histoire, les reconnaître et leur rendre hommage ; et si l'histoire de la philosophie, ainsi considérée, ne paraissait plus un amas de systèmes insensés, un chaos sans lumière, un labyrinthe sans

issue ; si au contraire elle devenait, en quelque sorte, une philosophie vivante, c'est là, ce semble, un progrès dont on pourrait se féliciter, une des conquêtes les plus heureuses du XIX<sup>e</sup> siècle, le triomphe même de l'esprit philosophique.

Nous n'avons donc aucun doute sur l'excellence de l'entreprise ; toute la question est pour nous dans l'exécution. Voyons, comparons ce que nous avons fait avec ce que nous avons voulu faire.

Demandons-nous d'abord si nous avons été juste envers cette grande philosophie représentée dans l'antiquité par Aristote, et dont le maître le meilleur parmi les modernes est le sage auteur de *l'Essai sur l'entendement humain* ?

Il y a dans la philosophie de la sensation le vrai et le faux. Le faux, c'est la prétention d'expliquer par les acquisitions des sens toute la connaissance humaine ; cette prétention là, c'est le système même ; nous la repoussons, et le système avec elle. Le vrai, c'est que la sensibilité, considérée dans ses organes extérieurs et visibles des fonctions vitales, est la condition indispensable du développement de toutes nos facultés, non seulement des facultés qui tiennent évidemment à la sensibilité, mais de celles qui en paraissent le plus éloignées. Ce côté vrai du sensualisme, nous l'avons partout reconnu et mis en lumière dans la métaphysique, l'esthétique, la morale, la théodicée.

Pour nous la théodicée, la morale, l'esthétique, la métaphysique, reposent sur la psychologie, et le premier principe de notre psychologie est que tout exercice de l'esprit et de l'âme a pour condition une impression faite sur nos organes et un mouvement de fonctions vitales.

L'homme n'est pas un pur esprit ; il a un corps qui

est à l'esprit tantôt un obstacle, tantôt un secours, toujours un compagnon inséparable. Les sens ne sont pas une prison pour l'âme, mais bien plutôt une fenêtre ouverte sur la nature, et par laquelle l'âme communique avec l'univers. Il y a toute une partie de la polémique de Locke contre la théorie des idées innées, qui est à nos yeux parfaitement vraie. Nous sommes les premiers à invoquer l'expérience en philosophie. L'expérience sauve la philosophie de l'hypothèse, de l'abstraction, de la méthode exclusivement déductive, c'est-à-dire de la méthode géométrique. C'est pour avoir abandonné le terrain solide de l'expérience que Spinoza, oubliant la méthode de Descartes et ses principes les plus certains, a élevé un système hypothétique où, d'une définition arbitraire, il fait sortir avec la dernière rigueur toute une série de déductions qui n'ont rien à voir avec la réalité. C'est aussi pour avoir échangé l'expérience contre une analyse systématique que Condillac, disciple infidèle de Locke, a entrepris de tirer d'un seul fait, et d'un fait mal observé, toute la connaissance, à l'aide d'une suite de transformations verbales dont le dernier résultat est un nominalisme semblable à celui des derniers scolastiques. L'expérience ne renferme pas toute la science, mais elle en fournit les conditions. L'espace n'est rien pour nous sans les corps visibles et tangibles qui le remplissent, le temps sans la succession des événements, la cause sans ses effets, la substance sans ses modes, la loi sans les phénomènes qu'elle régit. La raison ne nous révélerait aucune vérité universelle et nécessaire si la conscience et les sens ne nous suggéraient des notions particulières et contingentes<sup>1</sup>. Dans l'esthétique, tout

1. 1<sup>re</sup> partie, leçons 1<sup>re</sup> et 11<sup>es</sup>.

en distinguant sévèrement le beau de l'agréable, nous avons fait voir que l'agréable est l'accompagnement constant du beau, et que si l'art a pour loi suprême d'exprimer l'idéal, il le doit exprimer sous une forme animée et vivante qui le mette en rapport avec nos sens, avec notre imagination, surtout avec notre cœur<sup>2</sup>. En morale, si nous avons mis Kant et le stoïcisme bien au-dessus de l'épicurisme et d'Helvétius, nous nous sommes défendu d'une insensibilité en contradiction avec la nature humaine. Nous n'avons pas donné à la raison le devoir ni le droit d'étouffer les passions naturelles, mais de les régler; nous n'avons pas voulu arracher de l'âme l'instinct du bonheur, sans lequel la vie ne serait pas supportable un jour, ni la société possible une heure; nous nous sommes proposé d'éclairer cet instinct, de lui montrer l'harmonie cachée mais réelle qu'il soutient avec la vertu, et de lui ouvrir des perspectives infinies<sup>3</sup>.

Avec ces éléments empiriques, l'idéalisme est mis à l'abri de cet enivrement mystique qui peu à peu le gagne et le saisit quand il est tout seul, et le décrie auprès des esprits sains et sévères. Pourquoi ne le dirions-nous pas? Dans nos travaux, nous avons souvent présenté la pensée de Locke que nous tenons pour un des hommes les meilleurs et les plus sensés qui aient été. Il est parmi ces conseillers secrets et illustres que nous donnons à notre faiblesse. Nous lui devons plus d'une inspiration; et nous demandons souvent si des recherches dirigées avec la méthode circonspecte que nous tâchons d'apporter dans les nôtres, n'auraient

2. 11<sup>e</sup> partie.

3. 111<sup>e</sup> partie.

pas été acceptées par sa sincérité et par sa sagesse. Locke est pour nous le vrai représentant le plus original et tout ensemble le plus tempéré de l'école empirique. Dans les liens d'un système, il conserve encore une rare liberté d'esprit : sous le nom de réflexion, il admet une autre source de connaissance que la sensation ; et cette concession au sens commun est bien considérable. C'est Condillac qui, en ôtant cette concession, a outré et gâté la doctrine de Locke, et en a fait un système étroit, exclusif, entièrement faux, le sensualisme, à proprement parler. Condillac opère sur des chimères réduites en signes avec lesquels il se joue à son aise. On cherche en vain dans ses écrits, surtout dans les derniers, quelque trace de la nature humaine. On se croit, en vérité, dans le royaume des ombres, *per inania regna*<sup>1</sup>. L'Essai sur l'entendement humain produit l'impression contraire. Locke est un disciple de Descartes, que les excès de Malebranche ont jeté dans un excès contraire ; il est un des fondateurs de la psychologie : c'est un des plus fins et des plus profonds connaisseurs de la nature humaine, et sa doctrine, un peu chancelante, mais toujours modérée, est digne d'avoir une place dans un véritable éclectisme<sup>2</sup>.

A côté de la philosophie de Locke, il en est une bien autrement grande, et qu'il importe de préserver de toute exagération pour la maintenir à toute sa hauteur. Fondé dans l'antiquité par Socrate, constitué par

1. Sur Condillac. PREMIERS ESSAIS, *Condillac*, pp. 159-171, etc., et particulièrement PHILOSOPHIE SENSUALISTE, leçons II et III.

2. Nous n'avons jamais parlé de Locke qu'avec un respect sincère, même en le combattant. Voyez PHILOSOPHIE SENSUALISTE, leçon I<sup>re</sup>, *Locke*, et surtout PHILOSOPHIE DE LOCKE, *passim*.

Platon, renouvelé par Descartes, l'idéalisme compte dans son sein, même parmi les modernes, les plus belles renommées. Il parle à l'homme au nom de ce qu'il y a de plus noble dans l'homme. Il revendique les droits de la raison ; il rétablit dans la science, dans l'art et dans la morale, des principes fixes et invariables, et du sein de cette existence imparfaite il nous élève vers un autre monde, le monde de l'éternel, de l'infini, de l'absolu.

Cette grande philosophie a toutes nos préférences : on ne nous accusera pas de lui avoir fait une trop petite part dans ces leçons. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, elle est surtout représentée à des degrés différents par Reid et par Kant. Nous acceptons Reid tout entier, moins ses vues historiques, qui sont par trop insuffisantes et souvent mêlées de graves erreurs<sup>1</sup>. Il y a dans Kant deux parties : la partie analytique et la partie dialectique, comme il les appelle<sup>2</sup>. Nous admettons l'une, nous repoussons l'autre. Dans tout ce cours, combien d'emprunts n'avons-nous pas faits à la *Critique de la raison spéculative*, à la *Critique du jugement*, à la *Critique de la raison pratique* ? Ces trois ouvrages sont à nos yeux d'admirables monuments du génie philosophique : ils sont remplis de trésors d'observation et d'analyse<sup>3</sup>.

1. PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, particulièrement la leçon IX<sup>e</sup>.

2. PHILOSOPHIE DE KANT.

3. Il y a une vingtaine d'années, nous avons songé à traduire et à publier ces trois *Critiques*, en y joignant un choix des *Petits écrits* de Kant. Le temps nous a manqué pour y mettre la dernière main ; mais un jeune et habile professeur de philosophie, sorti de l'École normale, a bien voulu nous suppléer, et se charger de donner lui-même au public français une version fidèle et intelligente du plus grand penseur du XVIII<sup>e</sup> siècle. M. Barni a dignement

Avec Reid et Kant, nous reconnaissons la raison comme la faculté du vrai, du beau et du bien. C'est à sa vertu propre que nous rapportons directement la connaissance dans sa partie la plus humble et dans sa partie la plus élevée. Toutes les prétentions systématiques du sensualisme se brisent contre la réalité manifeste des vérités universelles et nécessaires qui sont incontestablement dans notre esprit. A chaque instant, que nous le sachions ou que nous l'ignorions, nous portons des jugements universels et nécessaires. Dans la plus simple des propositions est enveloppé le principe de la substance et de l'être. Nous ne pouvons faire un pas dans la vie sans conclure d'un événement à sa cause. Ces principes sont absolument vrais, ils le sont partout et toujours. Or, l'expérience nous apprend ce qui arrive ici, là, aujourd'hui, demain ; mais ce qui arrive partout et toujours, surtout ce qui ne peut pas ne pas arriver, comment veut-on qu'elle nous l'apprenne, puisqu'elle-même est toujours limitée dans le temps et dans le lieu ? Il y a donc dans l'homme des principes supérieurs à l'expérience.

De pareils principes peuvent seuls donner une base ferme à la science. Les phénomènes ne sont les objets de la science qu'en tant qu'ils révèlent quelque chose de supérieur à eux-mêmes, c'est-à-dire leurs lois. L'histoire naturelle n'étudie pas tel ou tel individu, mais le type générique que tout individu porte en lui, lequel demeure inaltérable, quand les individus passent et s'évanouissent. S'il n'y a point en nous d'autre faculté de connaître que la sensation, nous ne connaissons ja-

commencé l'utile et difficile entreprise que nous avons remise à son zèle, et il la poursuit avec courage et talent.

mais que ce qu'il y a de passager dans les choses, et encore nous ne le connaissons que de la connaissance la plus incertaine, puisque la sensibilité en sera la seule mesure, la sensibilité si variable en elle-même et si différente dans les différents individus. Chacun de nous aura sa science, une science contradictoire et fragile, qu'un moment élève et qu'un autre détruit, mensonge autant que vérité puisque ce qui est faux pour moi est faux pour vous, et même sera faux pour moi tout à l'heure. Telle est la science et la vérité dans la doctrine de la sensation. Au contraire, des principes nécessaires et immuables fondent une science nécessaire et immuable comme eux : la vérité qu'ils nous donnent n'est ni la mienne ni la vôtre, ni la vérité d'hier, ni celle de demain, c'est la vérité en soi.

Le même esprit transporté dans l'esthétique nous a fait saisir le beau à côté de l'agréable, et au-dessus des beautés diverses et imparfaites que la nature nous offre, une beauté idéale, une et parfaite, sans modèle dans la nature et seul modèle digne du génie.

En morale, nous avons montré qu'il y a une distinction essentielle entre le bien et le mal ; que l'idée du bien est une idée absolue tout comme l'idée du beau et celle du vrai ; que le bien est une vérité universelle et nécessaire, marquée de ce caractère particulier qu'elle doit être pratiquée. A côté de l'intérêt, qui est la loi de la sensibilité, la raison nous a fait reconnaître la loi du devoir, qu'un être libre peut seul accomplir. De cette morale est sortie une politique généreuse, donnant au droit un fondement assuré dans le respect dû à la personne, établissant la vraie liberté et la vraie égalité, et invoquant des institutions, protectrices de l'une et de l'autre, qui ne reposent pas sur la volonté.

mobile et arbitraire du législateur, quel qu'il soit, peuple ou monarque, mais sur la nature des choses, sur la vérité et la justice.

De l'empirisme nous avons retenu cette maxime, qui en fait toute la force : les conditions de la science, de l'art, de la morale, sont dans l'expérience, et souvent même dans l'expérience sensible. Mais nous professons en même temps cette autre maxime : le fondement direct de la science, c'est la vérité absolue ; le fondement direct de l'art, c'est la beauté absolue ; le fondement direct de la morale et de la politique, c'est le bien, c'est le devoir, c'est le droit, et ce qui nous révèle ces trois idées absolues du vrai, du beau et du bien, c'est la raison. Le fond de notre doctrine est donc un idéalisme tempéré par une juste part d'empirisme.

Mais à quoi servirait d'avoir restitué à la raison le pouvoir de s'élever à des principes absolus placés au-dessus de l'expérience, bien que l'expérience en fournisse les conditions extérieures, si ces principes n'ont pas de valeur objective, pour parler le langage de Kant<sup>1</sup> ? A quoi bon avoir déterminé, avec une précision jusqu'alors inconnue, le domaine respectif de l'expérience et de la raison, si, toute supérieure qu'elle est aux sens et à l'expérience, la raison est captive dans leur enceinte, et ne peut rien savoir au delà avec certitude ! Nous voilà donc revenus, par un savant détour, au scepticisme, auquel le sensualisme nous conduisait directement et à moins de frais. Dire qu'il n'y a point de principe des causes, ou dire que ce principe n'a aucune force en dehors du sujet qui le possède, n'est-ce pas dire la même chose ? Kant avoue que

1. 1<sup>re</sup> partie, leçon III.

l'homme n'a pas le droit d'affirmer qu'il y ait hors de lui ni causes réelles, ni temps, ni espace, ni que lui-même ait une âme spirituelle et libre. Cet aveu suffirait parfaitement à Hume ; peu lui importerait que, selon Kant, la raison de l'homme pût concevoir, et même ne pût pas ne pas concevoir les idées de cause, de temps, d'espace, de liberté, d'esprit, pourvu que ces idées ne s'appliquent à rien de réel. Je ne vois là qu'un tourment de plus pour la raison humaine, à la fois si pauvre et si riche, si pleine et si vide.

Il est une troisième doctrine qui, trouvant la sensation insuffisante, et mécontente aussi de la raison qu'elle confond avec le raisonnement, croit se rapprocher du sens commun en faisant reposer sur le sentiment la science, l'art et la morale. Elle veut qu'on se fie à l'instinct du cœur, à cet instinct plus noble que la sensation et moins subtil que le raisonnement. N'est-ce pas le cœur en effet qui sent le beau et le bien, n'est-ce pas lui qui, dans toutes les grandes circonstances de la vie, quand la passion et le sophisme obscurcissent à nos yeux la sainte idée du devoir et de la vertu, la fait briller d'une irrésistible lumière, et en même temps nous échauffe, nous anime, nous donne le courage de la pratiquer ?

Nous aussi nous avons reconnu ce phénomène admirable qu'on nomme le sentiment ; nous croyons même qu'on en trouvera ici une analyse plus précise et plus complète que dans les écrits où le sentiment règne seul. Oui, il y a un plaisir exquis attaché à la contemplation de la vérité, à la reproduction du beau, à la pratique du bien ; il y a en nous un amour inné pour toutes ces choses : et quand on ne se pique pas d'une grande rigueur, on peut très bien dire que c'est la

cœur qui discerne la vérité, que le cœur est et doit être la lumière et le guide de notre vie.

Aux yeux d'une analyse peu exercée, la raison dans son exercice naturel et spontané se confond avec le sentiment par une multitude de ressemblances<sup>1</sup>. Le sentiment est attaché intimement à la raison ; il en est la forme sensible. Au fond du sentiment est la raison, qui lui communique son autorité, tandis que le sentiment prête à la raison son charme et sa puissance. La preuve la plus répandue et la plus touchante de l'existence de Dieu n'est-elle pas cet élan du cœur qui, dans la conscience de nos misères et à la vue des imperfections de tout genre qui nous assiègent, nous suggère irrésistiblement l'idée confuse d'un être infini et parfait, nous remplit, à cette idée, d'une émotion inexprimable, mouille nos yeux de pleurs et même nous prosterne à genoux devant celui que le cœur nous révèle, alors même que la raison refuse d'y croire ? Mais regardez-y de plus près : vous verrez que cette raison incrédule, c'est le raisonnement appuyé sur des principes d'une portée insuffisante ; vous verrez que ce qui nous révèle l'être infini et parfait, c'est précisément la raison elle-même<sup>2</sup> ; et que c'est ensuite cette révélation de l'infini par la raison, qui, passant dans le sentiment, produit l'émotion et les ravissements que nous avons rappelés. A Dieu ne plaise que nous repoussions le secours du sentiment ? Nous l'invoquons au contraire et pour les autres et pour nous. Nous sommes ici avec le peuple, ou plutôt nous sommes peuple nous-même. C'est à la lumière du cœur, empruntée à celle de la raison, mais

1. Plus haut, leçon v, du *Mysticisme*.

2. Cette prétendue preuve de sentiment est, en effet, la preuve artésienne elle-même. Voyez plus haut, leçon iv et leçon xvi.

qui la réfléchit plus vive dans les profondeurs de notre être, que nous nous confions pour entretenir dans l'âme de l'ignorant toutes les grandes vérités, et pour les sauver même dans l'esprit du philosophe des égarements ou des raffinements d'une philosophie ambiguë.

Oui, nous croyons, avec Vauvenargues, que les grandes pensées viennent du cœur. L'enthousiasme est à nos yeux le principe des grands travaux comme des grandes actions. Sans l'amour du beau, l'artiste ne produira que des œuvres régulières peut-être, mais froides, qui pourront plaire au géomètre, mais non pas à l'homme de goût. Pour communiquer la vie à la toile, au marbre, à la parole, il faut la porter en soi. C'est le cœur, mêlé à la logique, qui fait la vraie éloquence ; c'est le cœur, mêlé à l'imagination, qui fait la grande poésie. Songez à Homère, à Corneille, à Bossuet : leur trait le plus caractéristique, c'est le pathétique, et le pathétique est le cri de l'âme. Mais c'est surtout dans la morale qu'éclate la puissance du sentiment. Le sentiment, nous l'avons déjà dit, est comme une grâce divine qui nous aide à accomplir la loi sérieuse et austère du devoir. Combien de fois n'arrive-t-il pas qu'en des situations délicates, compliquées, difficiles, on ne sait pas démêler où est le vrai, où est le bien ! Le sentiment vient au secours du raisonnement qui chancelle ; il parle, et toutes les incertitudes se dissipent. En écoutant ses inspirations, on peut agir imprudemment, mais rarement on agit mal : la voix du cœur, c'est la voix de Dieu.

Nous faisons donc une grande place à ce noble élément de la nature humaine. Nous croyons l'homme tout aussi grand par le cœur que par la raison. Nous

rendons hommage aux généreux écrivains qui, dans le relâchement des principes et des mœurs au XVIII<sup>e</sup> siècle, ont opposé la beauté du sentiment à la bassesse du calcul et de l'intérêt. Nous sommes avec Hutcheson contre Hobbes, avec Rousseau contre Helvétius, avec l'auteur de *Woldemar*<sup>1</sup> contre la morale de l'égoïsme. Nous leur empruntons ce qu'ils ont de vrai ; nous leur laissons des exagérations inutiles ou dangereuses. Il faut joindre le sentiment à la raison, mais non pas remplacer la raison par le sentiment. D'abord, il est contraire aux faits de prendre la raison pour le raisonnement et de les envelopper dans la même critique. Et puis, après tout, le raisonnement est l'instrument légitime de la raison : il vaut ce que valent les principes sur lesquels il s'appuie. Ensuite, la raison, et singulièrement la raison spontanée, est, comme le sentiment, immédiate et directe ; elle va droit à son objet, sans passer par l'analyse, l'abstraction, la déduction, opérations excellentes, sans doute, mais qui en supposent une première, l'aperception pure et simple de la vérité<sup>2</sup>. Cette aperception, c'est à tort qu'on l'attribue au sentiment. Le sentiment est une émotion, non un jugement ; il jouit ou il souffre, il aime ou il hait ; il ne connaît pas. Il n'est pas universel comme la raison ; et même, comme il touche encore par quelque côté à l'organisation, il lui emprunte quelque chose de son inconstance. Enfin le sentiment suit la raison, il ne la précède point. En supprimant la raison, on supprime donc le sentiment qui en émane, et la science, l'art et la morale manquent de fondements fermes et solides.

1. M. Jacobi.

2. Sur la raison spontanée et la raison réfléchie, voyez I<sup>re</sup> partie, leçons II et III.

La psychologie, l'esthétique et la morale nous ont conduit à un ordre de recherches plus difficiles et plus relevées, qui se mêlent à toutes les autres et les couvrent, la théodicée.

La théodicée, nous le savons, est l'écueil de la philosophie. Nous pouvions l'éviter, nous arrêter dans les régions déjà bien hautes des principes universels et nécessaires du vrai, du beau et du bien, sans aller au delà, sans remonter jusqu'au principe de ces principes, à la raison de la raison, à la source de la vérité. Mais une telle prudence n'est, au fond, qu'un scepticisme déguisé. Ou la philosophie n'est pas, ou elle est la dernière explication de toutes choses. Est-il donc vrai que Dieu nous soit une énigme indéchiffrable, lui sans lequel tout ce que nous avons découvert jusqu'ici de plus certain nous serait une insupportable énigme ? Si la philosophie est incapable d'arriver à la connaissance de Dieu, elle est impuissante, car si elle ne possède pas Dieu, elle ne possède rien. Mais nous sommes convaincu que le besoin de savoir ne nous a pas été donné en vain, et que le désir de connaître le principe de notre être témoigne du droit et du pouvoir que nous avons de le connaître. Ainsi, après vous avoir entretenus de la vérité, du beau et du bien, nous n'avons pas craint de vous parler de Dieu.

Plus d'un chemin peut conduire à Dieu. Nous ne prétendons en fermer aucun ; mais il nous fallait suivre celui qui était devant nous, celui que nous ouvraient la nature et le sujet de notre enseignement.

Les vérités universelles et nécessaires ne sont pas des idées générales que notre esprit tire par voie d'abstraction des choses particulières ; car les choses particulières sont relatives et contingentes, et ne peuvent

renfermer l'universel et le nécessaire. D'un autre côté, ces vérités ne subsistent pas en elles-mêmes ; elles ne seraient ainsi que de pures abstractions, suspendues dans le vide et sans rapport à quoi que ce soit. La vérité, la beauté, le bien, sont des attributs et non des êtres. Or il n'y a pas d'attribut sans sujet. Et comme ici il s'agit du vrai, du beau et du bien absolus, leur substance ne peut être que l'être absolu. C'est ainsi que nous arrivons à Dieu. Encore une fois, il y a bien d'autres moyens d'y parvenir ; mais nous maintenons celui-là légitime et assuré.

Pour nous, comme pour Platon, que nous avons défendu contre une interprétation trop étroite <sup>1</sup>, la vérité absolue est en Dieu : c'est Dieu même sous une de ses faces. Depuis Platon, les plus grands esprits, saint Augustin, Descartes, Bossuet, Leibniz, s'accordent pour mettre en Dieu, comme dans leur original, les principes de la connaissance aussi bien que de l'existence. En lui les choses puisent à la fois leur intelligibilité et leur être. C'est par la participation de la raison divine que notre raison possède quelque chose d'absolu. Tout jugement de la raison enveloppe une vérité nécessaire, et toute vérité nécessaire suppose l'être nécessaire.

Si toute perfection appartient à l'être parfait, Dieu possédera la beauté dans sa plénitude. Père du monde, de ses lois, de ses ravissantes harmonies, auteur des formes, des couleurs et des sons, il est le principe de la beauté dans la nature. C'est lui que nous adorons, sans le savoir, sous le nom d'idéal, quand notre imagination, entraînée de beautés en beautés, appelle une beauté dernière où elle puisse se reposer. C'est à lui

<sup>1</sup> Leçons iv et v.

que l'artiste mécontent des beautés imparfaites de la nature et de celles qu'il crée lui-même, vient demander des inspirations supérieures. C'est enfin en lui que se résument les deux grandes formes de la beauté en tout genre, le beau et le sublime, puisqu'il satisfait toutes nos facultés par ses perfections et les accable de son infinitude.

Dieu est le principe de la vérité morale comme de toutes les autres vérités. Tous nos devoirs sont compris dans la justice et la charité. Ces deux grands préceptes, nous ne les avons pas faits ; ils nous sont imposés ; de qui donc peuvent-ils venir, sinon d'un législateur essentiellement juste et bon ? C'est là, selon nous, une démonstration invincible de la justice et de la charité divines : cette démonstration éclaire et soutient toutes les autres. Dans cet immense univers dont nous entrevoyons une faible partie, tout semble, malgré plus d'une obscurité, ordonné en vue du bien général, et ce plan atteste une Providence. A l'ordre physique qu'on ne peut guère nier de bonne foi, ajoutez la certitude, l'évidence de l'ordre moral que nous portons en nous-mêmes. Cet ordre suppose l'harmonie de la vertu et du bonheur ; il la réclame donc. Sans doute cette harmonie paraît déjà dans le monde visible, dans les conséquences naturelles des bonnes et des mauvaises actions, dans la société qui punit et récompense, dans l'estime et le mépris public, surtout dans les troubles et dans les joies de la conscience. Toutefois cette loi nécessaire de l'ordre moral, n'est pas toujours exactement accomplie ; elle doit l'être pourtant, ou l'ordre moral n'est point satisfait, et la nature la plus intime des choses, leur nature morale, demeure violée, troublée, pervertie. Il faut donc qu'il y ait un être qui se charge d'accomplir, dans

un temps qu'il s'est réservé et de la manière qui conviendra, l'ordre dont il a mis en nous l'inviolable besoin; et cet être, c'est encore Dieu.

Ainsi de toutes parts, de la métaphysique, de l'esthétique, surtout de la morale, nous nous élevons au même principe, centre commun, fondement dernier de toute vérité, de toute beauté, de tout bien. Le vrai, le beau et le bien ne sont que les manifestations diverses d'un même être. L'intelligence humaine, interrogée sur toutes ces idées qui sont incontestablement en elle, nous fait toujours la même réponse; elle nous renvoie à la même explication: au fond de tout, au-dessus de tout, Dieu, toujours Dieu.

Nous voici donc arrivés, de degrés en degrés, à la religion. Nous voici en communion avec les grandes philosophies qui toutes proclament un Dieu, et en même temps avec les religions qui couvrent la terre, avec la religion chrétienne, la nourrice et l'institutrice de la société moderne. Tant que la philosophie n'est pas parvenue à la religion naturelle, et par là nous entendons, non la religion à laquelle l'homme peut arriver dans cet état hypothétique qu'on appelle l'état de nature, mais la religion que nous révèle la lumière naturelle accordée à tous les hommes; la philosophie demeure au-dessous de tous les cultes, même les plus imparfaits, qui du moins donnent à l'homme un père, un témoin, un consolateur, un juge. Une vraie théodicée emprunte en quelque sorte à toutes les croyances religieuses leur commun principe, et elle le leur rend entouré de lumière, élevé au-dessus de toute incertitude, placé à l'abri de toute attaque. La philosophie peut alors se présenter à son tour au genre humain: elle aussi elle a droit à sa confiance; car elle lui parle de Dieu au

nom de tous ses besoins et de toutes ses facultés, au nom de la raison et au nom du sentiment.

Remarquez que nous sommes arrivés à ces hautes conclusions sans aucune hypothèse, à l'aide de procédés à la fois très simples et parfaitement rigoureux. Étant données des vérités de différent ordre, que nous n'avons pas faites et qui ne se suffisent pas à elles-mêmes, nous sommes remontés de ces vérités à leur auteur, de même qu'on va de l'effet à la cause, du signe à la chose signifiée, du phénomène à l'être, de la qualité au sujet. Ces deux principes, que tout effet suppose une cause et que toute qualité suppose un sujet, sont des principes universels et nécessaires. Ils ont été mis par nous dans une pleine lumière, et démontrés en la manière que peuvent l'être des principes indémontrables puisqu'ils sont primitifs. De plus, ces principes nécessaires à quoi s'appliquent-ils? A des vérités métaphysiques et morales, nécessaires aussi. Il a donc bien fallu conclure l'existence d'une cause et d'un être nécessaire; ou bien il fallait nier, soit la nécessité du principe de la cause et du principe de la substance, soit la nécessité des vérités auxquelles nous les avons appliqués, c'est-à-dire renoncer à toutes les notions du sens commun; car ce qui compose le sens commun, ce sont précisément ces principes et ces vérités avec leur caractère d'universalité et de nécessité.

Non seulement il est certain que tout effet suppose une cause et toute qualité un être, mais il l'est également qu'un effet de telle nature suppose une cause de la même nature, et qu'une qualité ou un attribut marqué de tels et tels caractères essentiels suppose un être dans lequel se retrouvent éminemment ces mêmes caractères. D'où il suit que nous avons conclu très légitime-

mement de la vérité à une cause et à une substance intelligente, de la beauté à un être souverainement beau, et d'une loi morale composée à la fois de justice et de charité à un législateur souverainement juste et souverainement bon.

Et nous n'avons pas fait de la géométrie et de l'algèbre en théodicée, à l'exemple de beaucoup de philosophes, et des plus illustres. Nous n'avons pas déduit les attributs de Dieu les uns des autres, comme on convertit les différents termes d'une équation, ou comme d'une propriété du triangle on déduit ses autres propriétés, ce qui aboutit à un Dieu tout abstrait, bon peut-être pour l'école, mais qui ne suffit pas au genre humain. Nous avons donné à la théodicée un plus sûr fondement, la psychologie. Notre Dieu, c'est sans doute aussi l'auteur du monde, mais c'est surtout le père de l'humanité ; son intelligence, c'est la nôtre à laquelle on ajoute la nécessité de l'essence et la puissance infinie. De même notre justice et notre charité, rapportées à leur immortel exemplaire, nous donnent une idée de la justice et de la charité divines. Voilà un Dieu réel, avec lequel nous pouvons soutenir un rapport réel aussi, que nous pouvons comprendre et sentir, et qui, à son tour, peut comprendre et sentir nos efforts, nos souffrances, nos vertus, nos misères. Faits à son image, conduits jusqu'à lui par un rayon de son être, il y a entre lui et nous un lien vivant et sacré.

Notre théodicée est donc pure à la fois d'hypothèse et d'abstraction. En nous préservant de l'une, nous sommes préservés de l'autre. Ne consentant à reconnaître Dieu que dans ses signes visibles aux yeux, intelligibles à l'esprit, c'est sur d'inaffables témoignages que nous nous sommes élevés à Dieu. Par une con-

séquence nécessaire, partant d'effets et d'attributs réels, nous sommes arrivés à une cause et à une substance réelles, à une cause ayant en puissance tous ses effets essentiels, à une substance riche d'attributs. J'admire la folie de ceux qui, pour mieux connaître Dieu, le considèrent, disent-ils, dans son essence pure et absolue, dégagée de toute détermination limitative. Je crois avoir ôté à jamais la racine d'une telle extravagance<sup>1</sup>. Non ; il n'est pas vrai que la diversité des déterminations et par conséquent des qualités et des attributs détruit l'unité absolue d'un être ; la preuve infaillible en est que mon unité n'est pas le moins du monde altérée par la diversité de mes facultés. Il n'est pas vrai que l'unité exclue la multiplicité, et la multiplicité, l'unité ; car l'unité et la multiplicité sont unies en moi. Pourquoi donc ne le seraient-elles pas en Dieu ! Il y a plus : loin d'altérer l'unité en moi, la multiplicité la développe et en fait paraître la fécondité. De même la richesse des déterminations et des attributs de Dieu, loin de lui être une limite, est précisément le signe de la plénitude de son être. Négliger ses attributs, n'est donc l'appauvrir, nous ne disons pas assez, c'est l'anéantir : car un être sans attributs n'est pas ; et l'abstraction de l'être, humain ou divin, fini ou infini, relatif ou absolu, c'est le néant.

La théodicée a deux écueils : l'un, que je viens de vous signaler, est l'abstraction, l'abus de la dialectique ; c'est très souvent le vice de la métaphysique. S'efforce-t-on d'éviter cet écueil, on court le risque d'aller se briser contre l'écueil opposé, je veux dire cet effroi du raisonnement qui s'étend jusqu'à la raison, cette

1. Voyez plus haut la leçon v.

prédominance excessive du sentiment qui, développant en nous les facultés aimantes et affectueuses aux dépens de toutes les autres, nous jette dans un anthropomorphisme sans critique, et nous fait instituer avec Dieu un commerce intime et familier où nous oublions un peu trop l'auguste et redoutable majesté de l'être divin. L'âme tendre et contemplative ne peut ni aimer ni contempler en Dieu la nécessité, l'éternité, l'infinité, qui ne tombent point sous les prises de l'imagination et du cœur, mais qui se conçoivent seulement. Elle les néglige donc. Elle n'étudie pas non plus Dieu dans les vérités de toute espèce, physiques, métaphysiques et morales, qui le manifestent ; elle considère en lui particulièrement les caractères auxquels s'attache l'affection. Dans l'adoration, Fénelon retranche toute crainte pour ne laisser subsister que l'amour, et Mme Guyon finit par aimer Dieu comme un amant.

On évite ces excès contraires d'une sentimentalité raffinée et d'une abstraction chimérique, en ayant sans cesse présents à la pensée et la nature de Dieu par laquelle il échappe à tout rapport avec nous, la nécessité, l'éternité, l'infinité, et en même temps ceux de ses attributs qui sont nos propres attributs transportés en lui par cette raison très simple qu'ils en viennent.

Je ne puis concevoir Dieu que dans ses manifestations et par les signes qu'il me donne de son existence, comme je ne puis concevoir un être que par ses attributs, une cause que par ses effets, comme je ne me connais moi-même que par l'exercice de mes facultés. Ôtez mes facultés et la conscience qui me les atteste, je ne suis pas pour moi. Il en est de même de Dieu : ôtez la nature et l'âme, tout signe de Dieu disparaît.

C'est donc dans la nature et dans l'âme qu'il faut le chercher et qu'on peut le trouver.

L'univers, qui comprend la nature et l'homme, manifeste Dieu ; est-ce à dire qu'il l'épuise ? Nullement. Consultons toujours la psychologie. Je ne me connais que par mes actes, cela est certain ; et ce qui ne l'est pas moins, c'est que tous mes actes n'épuisent, ni même n'égale ma puissance ni ma substance ; car ma puissance, celle au moins de ma volonté, peut toujours ajouter un acte à tous ceux qu'elle a déjà produits, et elle a la conscience, en même temps qu'elle s'exerce, de contenir en soi de quoi s'exercer encore. Aussi faut-il dire de Dieu et du monde ces deux choses en apparence contraires : nous ne connaissons Dieu que par le monde, et Dieu est essentiellement distinct et différent du monde. La cause première, comme toutes les causes secondes, ne se manifeste que par ses effets ; elle ne se peut même concevoir que par eux ; et elle les surpasse de toute la différence qui sépare le créateur de l'être créé, le parfait de l'imparfait. Le monde est indéfini ; il n'est pas infini ; car, quelle que soit sa quantité, la pensée y peut toujours ajouter. De quelques milliards de mondes que l'on compose la totalité du monde, on peut y ajouter des mondes nouveaux. Mais Dieu est infini, absolument infini dans son essence, et il répugne qu'une série indéfinie égale l'infini ; car l'indéfini n'est autre chose que le fini plus ou moins multiplié et pouvant toujours l'être. Le monde est un tout qui a son harmonie ; car un Dieu un n'a pu faire qu'une œuvre accomplie et harmonieuse. L'harmonie du monde répond à l'unité de Dieu, comme la quantité indéfinie est le signe défectueux de l'infinité de Dieu. Dire que le monde est Dieu, c'est n'admettre que le

monde, et c'est nier Dieu. Donnez à cela le nom qu'il vous plaira, c'est au fond l'athéisme. D'un autre côté, supposer que le monde est vide de Dieu et que Dieu est séparé du monde, c'est une abstraction insupportable et presque impossible. Distinguer n'est point séparer. Je me distingue, je ne me sépare point de mes qualités et de mes actes. De même Dieu n'est pas le monde, bien qu'il y soit partout présent en esprit et en vérité <sup>1</sup>.

1. Rappelons ici ce passage sur la vraie mesure en laquelle on peut dire à la fois que Dieu est compréhensible et qu'il est incompréhensible. PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, 11<sup>e</sup> leçon, *Hutcheson* : « Disons d'abord que Dieu n'est point absolument incompréhensible, par cette raison manifeste qu'étant la cause de cet univers, il y passe et s'y réfléchit, comme la cause dans l'effet : par là, nous la connaissons. « Les cieux racontent sa gloire \* », et, « de » puis la création \*\*, ses vertus invisibles sont rendues visibles » dans ses ouvrages » : sa puissance, dans les milliers de mondes semés dans les déserts infinis de l'espace ; son intelligence, dans leurs lois harmonieuses ; enfin, ce qu'il y a en lui de plus auguste, dans les sentiments de vertu, de sainteté et d'amour que contient le cœur de l'homme. Et il faut bien que Dieu ne nous soit point incompréhensible, puisque toutes les nations s'entretiennent de Dieu depuis le premier jour de la vie intellectuelle de l'humanité. Dieu donc, comme cause de l'univers, s'y révèle pour nous ; mais Dieu n'est pas seulement la cause de l'univers, il en est la cause parfaite et infinie possédant en soi, non pas une perfection relative qui n'est qu'un degré d'imperfection, mais une perfection absolue, une infinité qui n'est pas seulement le fini multiplié par lui-même en des proportions que l'esprit humain peut toujours accroître, mais une infinité vraie, c'est-à-dire l'absolue négation de toutes bornes dans toutes les puissances de son être. Dès lors, il répugne qu'un effet indéfini exprime adéquatement une cause infinie ; il répugne donc que nous puissions connaître absolument Dieu par le monde et par l'homme, car Dieu n'y est pas tout en-

\* Psalmiste.

\*\* Saint Paul.

Telle est notre théodicée : elle rejette les excès de tous les systèmes, et elle contient, nous le croyons au moins, tout ce qu'ils ont de bon. Elle admet à la fois un Dieu personnel comme nous sommes nous-mêmes

tier. Pour comprendre absolument l'infini, il faut le comprendre infiniment, et cela nous est interdit. Dieu, tout en se manifestant, retient quelque chose en soi que nulle chose finie ne peut absolument manifester, ni par conséquent nous permettre de comprendre absolument. Il reste donc en Dieu, malgré le monde et l'homme, quelque chose d'inconnu, d'impénétrable, d'incompréhensible. Par delà les incommensurables espaces de l'univers, et sous toutes les profondeurs de l'âme humaine, Dieu nous échappe dans cette infinitude inépuisable d'où il peut tirer sans fin de nouveaux mondes, de nouveaux êtres, de nouvelles manifestations. Dieu nous est par là incompréhensible ; mais cette incompréhensibilité même, nous en avons une idée nette et précise ; car nous avons l'idée la plus précise de l'infinité. Et cette idée n'est pas en nous un raffinement métaphysique ; c'est une conception simple et primitive qui nous éclaire dès notre entrée en ce monde, lumineuse et obscure tout ensemble, expliquant tout et n'étant expliquée par rien, parce qu'elle nous porte d'abord au faite et à la limite de toute explication. Quelque chose d'explicable à la pensée, voilà où tend la pensée ; l'être infini, voilà le principe nécessaire de tous les êtres relatifs et finis. La raison n'explique pas l'explicable, elle le conçoit. Elle ne peut comprendre d'une manière absolue l'infinité, mais elle la comprend en quelque degré dans ses manifestations indéfinies, qui la découvrent et qui la voilent, et de plus, comme on l'a dit, elle la comprend en tant qu'incompréhensible. C'est donc une égale erreur de déclarer Dieu absolument compréhensible et absolument incompréhensible. Il est l'un et l'autre, invisible et présent, répandu et retiré en lui-même, dans le monde et hors du monde, si familier et si intime à ses créatures qu'on le voit en ouvrant les yeux, qu'on le sent en sentant battre son cœur, et en même temps inaccessible dans son impénétrable majesté, mêlé à tout et séparé de tout, se manifestant dans la vie universelle et y laissant paraître à peine une ombre de son essence éternelle, se communiquant sans cesse et demeurant incommunicable, à la fois le Dieu vivant et le Dieu caché, *Deus vultus et Deus absconditus.* »

une personne, et un Dieu nécessaire, éternel, infini. En présence de deux systèmes opposés : l'un, qui pour voir et sentir Dieu dans le monde, l'y absorbe ; l'autre, qui pour ne pas confondre Dieu avec le monde, l'en sépare et le relègue dans une solitude inaccessible ; elle leur donne à tous les deux une juste satisfaction en leur offrant un Dieu qui est en effet dans le monde puisque le monde est son ouvrage, mais sans que son essence y soit épuisée, un Dieu qui est tout ensemble unité absolue et unité multipliée, infini et vivant, immuable et principe du mouvement, suprême intelligence et suprême vérité, souveraine justice et souveraine bonté, devant lequel le monde et l'homme sont comme le néant, et qui pourtant se complait dans le monde et dans l'homme, substance éternelle et cause inépuisable, impénétrable et partout sensible, qu'il faut tour à tour rechercher dans la vérité, admirer dans la beauté, imiter, même à une distance infinie, dans la bonté et dans la justice, vénérer et aimer, étudier sans cesse avec un zèle infatigable et adorer en silence !

Résumons ce résumé. Parti de l'observation de nous-mêmes pour nous préserver de l'hypothèse, nous avons trouvé dans la conscience trois ordres de faits. Nous leur avons laissé à chacun leur caractère, leur rang, leur portée et leurs limites. La sensation nous a paru la condition indispensable, mais non le fondement de la connaissance. La raison est la faculté même de connaître ; elle nous a fourni des principes absolus, et ces principes absolus nous ont conduit à des vérités absolues. Le sentiment, qui tient à la fois de la sensation et de la raison, a trouvé place entre l'une et l'autre. Sorti de la conscience, mais toujours guidé par

elle, nous avons pénétré dans la région de l'être ; nous sommes allé tout naturellement de la connaissance à ses objets par le chemin que suit le genre humain, que Kant a cherché en vain, ou plutôt qu'il a méconnu à plaisir, à savoir cette raison qu'il faut admettre ou qu'il faut rejeter tout entière, et qui nous révèle les existences tout comme les vérités. Après donc avoir rappelé toutes les grandes vérités métaphysiques, esthétiques et morales, nous les avons rapportées à leur principe : avec le genre humain nous avons prononcé le nom de Dieu, qui explique tout parce ce qu'il a tout fait, et que toutes nos facultés réclament, la raison, le cœur et les sens, parce qu'il est l'auteur de toutes nos facultés.

Cette doctrine est si simple, elle est tellement dans toutes nos puissances, elle est si conforme à tous nos instincts, qu'elle paraît à peine une doctrine philosophique ; en même temps, si vous l'examinez de plus près, si vous la comparez avec toutes les doctrines célestes, vous trouverez qu'elle s'en rapproche et qu'elle en diffère, qu'elle n'est aucune d'elles et qu'elle les embrasse toutes, qu'elle en exprime précisément le côté qui les a fait vivre et qui les soutient dans l'histoire. Mais ce n'est là que le caractère scientifique de la doctrine que nous vous présentons : elle en a un autre encore qui la distingue et vous la recommande bien davantage. L'esprit qui l'anime est celui qui inspira jadis Socrate, Platon, Marc-Aurèle, qui vous fait battre le cœur quand vous lisez Corneille et Bossuet, que vous sentez partout dans Reid soutenu par un bon sens admirable, et dans Kant même au-dessus des embarras de sa métaphysique, à savoir le goût du beau et du bien en toutes choses, la passion de l'honnête, l'ardent

désir de la grandeur morale de l'humanité. Oui, ne craignons pas de le répéter, c'est là que nous tendons par toutes les voies : c'est la fin à laquelle se rapportent toutes les parties de notre enseignement ; c'est la pensée qui lui sert de lien et qui en est l'âme pour ainsi dire. Puisse cette pensée vous être toujours présente et vous accompagner comme une amie fidèle et généreuse, partout où le sort vous conduira, sous la tente du soldat, dans le cabinet du juri-consulte, du médecin, du savant, de l'homme de lettres, comme aussi dans l'atelier de l'artiste ! Puisse-t-elle enfin vous rappeler quelquefois celui qui en a été auprès de vous le bien sincère mais trop faible interprète !

FIN.

## TABLE DES MATIÈRES

	Pages
Introduction.....	1
<b>Du Vrai, du Beau et du Bien. Résumé.....</b>	<b>33</b>
<b>Du Bien.....</b>	<b>41</b>
I. — PREMIÈRES NOTIONS DU SENS COMMUN.....	41
De l'étendue de la question du bien. — Position de la question selon la méthode psychologique : Quelle est, relativement au bien, la croyance naturelle du genre humain ? — Qu'il ne faut pas chercher les croyances naturelles de l'humanité dans un prétendu état de nature. — Étude des sentiments et des idées de l'homme dans les langues, dans la vie, dans la conscience. — Du désintéressement et du dévouement. — De la liberté. — De l'estime et du mépris. — Du respect. — De l'admiration et de l'indignation. — De la dignité. — De l'empire de l'opinion. — Du ridicule. — Du regret et du repentir. — Fondements naturels et nécessaires de toute justice. — Distinction du fait et du droit. — Le sens commun, la vraie et la fausse philosophie.	
II. — DE LA MORALE DE L'INTÉRÊT .....	60
Exposition de la doctrine de l'intérêt. — Ce qu'il y a de vrai dans cette doctrine. — Ses défauts : 1° Elle confond la liberté et le désir, et par là abolit la liberté ; 2° Elle ne peut expliquer la distinction fondamentale du bien et du mal ; 3° Ni l'obligation et le devoir ; 4° Ni le droit ; 5° Ni le principe du mérite et du démérite. — Conséquences religieuses et politiques de la morale de l'intérêt : qu'elle ne peut admettre une Providence, et qu'elle conduit au despotisme.	

III. — AUTRES PRINCIPES DÉFECTUEUX.....	92
De la morale du sentiment. — De la morale fondée sur le principe de l'intérêt du plus grand nombre. — De la morale fondée sur la seule volonté de Dieu. — De la morale fondée sur les peines et les récompenses futures.	
IV. — VRAIS PRINCIPES DE LA MORALE.....	119
Description des faits divers qui composent le phénomène moral. — Analyse de chacun de ces faits : 1° Du jugement et de l'idée du bien. Que ce jugement est absolu. Rapports du vrai et du bien ; 2° De l'obligation. Réfutation de la doctrine de Kant qui tire l'idée du bien de l'obligation au lieu de fonder l'obligation sur l'idée du bien ; 3° De la liberté, et des notions morales attachées à celle de la liberté ; 4° Du principe du mérite et du démérite. Des peines et des récompenses. — Des sentiments moraux. — Harmonie de tous ces faits dans la nature et dans la science.	
V. — MORALE PRIVÉE ET PUBLIQUE.....	153
Application des principes précédents. — Formule générale du devoir : obéir à la raison. — Règle pour juger si une action est ou n'est pas conforme à la raison : élever le motif de cette action à une maxime de législation universelle. — Morale individuelle. Ce n'est pas envers l'individu, mais envers la personne morale qu'on est obligé. Principe de tous les devoirs individuels : respecter et développer la personne morale. — Morale sociale : devoirs de justice et devoirs de charité. — De la société civile. Du gouvernement. De la loi, Du droit de punir.	
VI. — DIEU PRINCIPLE DE L'IDÉE DU BIEN.....	182
Principe sur lequel repose la vraie théodicée. — Dieu dernier fondement du bien, comme du vrai et du beau. — Liberté de Dieu. — Justice et charité de Dieu. — Dieu, sanction de la loi morale. Immortalité de l'âme, argument du mérite et du démérite, argument de la simplicité de l'âme ; argument des causes finales. — Du sentiment religieux. — De l'adoration. — Du culte. — Beauté morale du christianisme.	
VII. — RÉSUMÉ DE LA DOCTRINE.....	209
Revue de la doctrine contenue dans ces leçons, et des trois ordres de faits sur lesquels cette doctrine repose, avec le rapport de chacun d'eux à l'école moderne qui l'a reconnu et développé, mais presque toujours exagéré. — Expérience et empirisme. — Raison et idéalisme. — Sentiment et mysticisme. — Théodicée. Défauts des divers systèmes connus. Du procédé qui conduit à la vraie théodicée et du caractère de certitude et de réalité que ce procédé lui donne.	



J

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



0021106959

L

1974.003

F

